

Platón

Las respuestas más vigentes a las grandes preguntas sobre el conocimiento, la ética o la justicia

APRENDER A PENSAR

Platón

Las respuestas más vigentes a las
grandes preguntas sobre
el conocimiento, la ética o la justicia

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Album: 23; Akg Images: 34-35; Album: 44-45; Age Fotostock (arriba izq.) / Album (arriba dcha.) / Akg Images (abajo izq.) / Archivo RBA (abajo dcha.): 53; Archivo RBA: 74-75; Album: 110-111; Album: 142-143.

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8313-9
Depósito legal: B 18235-2015

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

SUMARIO

Introducción

Platón es uno de los pensadores más penetrantes e influyentes de la historia. De la filosofía anterior a él solo poseemos fragmentos; de la suya lo tenemos casi todo. Los 28 diálogos que han llegado a nuestras manos se cuentan entre las cimas no solo del pensamiento sino de la literatura universal. Discípulo de Sócrates y maestro de Aristóteles, su obra constituye, además, un testimonio inigualable de unos años, los transcurridos en Atenas a caballo de los siglos v y IV a.C., durante los cuales la cultura griega alcanzó su cénit.

Aunque el punto de partida y de llegada del platonismo es la política, su ambicioso proyecto de definir un Estado perfecto solo puede entenderse en toda su amplitud desde su teoría de las Ideas. Platón consideraba que el mundo visible no era sino una copia imperfecta de otro, el de las Ideas, del que tomaba sus propiedades. Así, una cosa bella lo era porque participaba de la idea de Belleza. En una de las imágenes más célebres de la literatura, Platón comparó el mundo visible con meras sombras de las ideas proyectadas sobre las paredes de una caverna. Solo la filosofía pue-

de, según Platón, guiarnos fuera de la caverna y conducirnos a la luz.

Este dualismo, con su énfasis en la existencia de un mundo más allá de lo material, ha pervivido en el pensamiento filosófico posterior, en especial en la forma que le dieron pensadores de la talla de san Agustín, cuya amalgama de conceptos platónicos dotaron al cristianismo de una base filosófica articulada y coherente que le permitió derrotar el materialismo pagano y «conquistar» el mundo occidental. En la escolástica, el intento medieval de alcanzar una síntesis entre filosofía y teología, algunos filósofos llegaron a adoptar este «neoplatonismo» con tal fidelidad que parecía consonante con el dogma cristiano. En suma, la conocida cita del filosofo inglés Alfred North Whitehead, según la cual «la tradición filosófica europea es una serie de notas al pie de página de Platón» puede parecer una exageración, hasta que se cae en la cuenta de que aquello que Occidente tiene de cristiano, en gran medida lo tiene de platónico.

Buena parte del vocabulario de la filosofía vio la luz en los diálogos platónicos. Fue Platón el primero en acuñar conceptos como «alma» (que en griego es *psiqué*, «soplo o aliento») o «dialéctica» (que significa situar el *logos*, «la razón», en *dia*, «a través de» o «mutuamente»). Asimismo, uno puede tener «ideas» (de *eidos*, que significa «el aspecto» de una cosa; su «forma típica») porque Platón introdujo este concepto en nuestra tradición. O puede enamorarse «platónicamente» gracias al elogio del amor no físico que incluyó en una de sus obras más célebres, el *Banquete*. La justicia, la educación, las formas de la convivencia y su posible decadencia, las virtudes y peligros de la democracia, la importancia del arte en la sociedad o la relación entre el saber y el poder son cuestiones hoy plenamente vigentes que quedan iluminadas de una manera distinta tras la lectura de Platón. Encontramos su hue-

lla en el realismo político inaugurado por Maquiavelo, en el racionalismo de Descartes y hasta en los principios políticos de la Revolución francesa. En definitiva, si hay un clásico que permanece vivo y nos impulsa a pensar, ese es Platón.

El filósofo ateniense nos es conocido por diversas fuentes y en especial por un texto muy significativo, la *Carta VII*, una especie de autobiografía intelectual tradicionalmente empleada como hilo conductor para situar su pensamiento en un contexto vital. La *Carta VII* atestigua el papel de la teoría política como motor de su afán filosófico. Por ella sabemos que Platón fue vástago de una antigua familia de la aristocracia ateniense y participó de acontecimientos que marcaron a su ciudad, tales como la derrota a manos de los espartanos en las guerras del Peloponeso (431-404 a.C.). Asimismo, fracasó en su propósito de influir como consejero en el gobierno de Siracusa y fundó la Academia, el primer centro universitario de la Antigüedad, para servir como escuela de futuros políticos. Pero siempre sometiendo el poder a la razón. La figura de su maestro Sócrates, «el más justo de los hombres», héroe y protagonista de buena parte de sus diálogos, y en especial su condena a muerte en el año 399 a.C., marcaron en profundidad su pensamiento. La ejecución de Sócrates llevó a Platón a la convicción de que la democracia es un régimen estructuralmente corrupto pero no porque lo sean los políticos, sino porque se trata de un sistema basado en la retórica y el comercio de opiniones que carece de defensas contra la demagogia. Responder a la crisis de la democracia le llevó a proponer una política alternativa que no consistiera simplemente en la gestión de los intereses particulares de los gobernados, sino que tratara a los individuos como seres racionales, es decir, a construir lo que él consideraba una política de la razón, basada en principios eternos. La forma madura del pensamiento polí-

tico de Platón está expuesta en la obra cumbre del autor, la *República*, y constituye el puerto de llegada del trayecto por el rico pensamiento platónico que propone este libro.

Los primeros diálogos de Platón se consideran los más socráticos y tratan sobre temas éticos. En ellos no se llega a conclusiones, sino que hay una preocupación por el método: el Sócrates platónico insiste en lo poco que sabe y en la extraordinaria importancia de la búsqueda de la sabiduría mediante recursos tales como la paradoja, la refutación o la dialéctica. Sócrates es aquí un agitador de conciencias y un defensor de la verdad, capaz de morir por ella con total convencimiento y serenidad proverbial.

El desarrollo de los temas mayores del pensamiento platónico se deja para los diálogos llamados «de madurez», entre los cuales se incluyen obras maestras tales como el *Banquete*, el *Fedro*, el *Fedón* y la *República*. Son diálogos de lectura asombrosamente amena y de una gran claridad. Hoy más que nunca la obra platónica sorprende al lector por su facilidad de comprensión. Sus personajes explican sus vidas, se lanzan pullas, se preguntan por cosas que les preocupan, bromean unos con otros, en definitiva, filosofan en el sentido original, más puro, de la palabra. Su viveza y la sensibilidad con que se construyen sus ambientes han llevado a pensar que algunos de ellos podrían haberse representado en público. La lectura de los diálogos apasiona e incita a filosofar.

Para lanzarse a explorar el universo platónico es necesario familiarizarse con la conocida «teoría de las Ideas» o «de las Formas». Esta teoría no aparece expresada explícitamente como tal, ni se recoge en un texto canónico de forma íntegra, sino que Platón la va presentando en cada diálogo. Para Platón, la Idea no es algo que solo existe en la mente, sino una entidad que tiene existencia objetiva. La idea de Belleza, por ejemplo, no es un mero concepto mental, sino

que existe por sí misma, independiente de los objetos sensibles que consideramos bellos. Las Ideas son las causas de las cosas: como ya se ha apuntado antes, las cosas bellas son así porque imitan o participan de la idea de Belleza. Las Ideas son eternas e inmutables, y solo pueden captarse a través del entendimiento. El mundo de las Ideas está organizado jerárquicamente en función de la idea suprema de Bien, que se identifica con la Verdad y la Belleza.

En medio de este esquema tan abstracto, Platón escribió el *Banquete*, el gran diálogo en elogio de Eros, el dios del amor y el deseo. En la que es, sin duda, la más popular de las obras del pensador, Platón defendió que el amor es el sentido mismo de la filosofía, ya que nos conduce a las Ideas. El objeto del amor es la belleza, y la verdad del amor no se encuentra en la belleza de los cuerpos, sino en la de las almas. Cuando el *Banquete* presenta la filosofía como amor, está diciendo que el objetivo de alcanzar las Ideas obedece a un impulso erótico. Este impulso lleva del amor a la belleza del amado al amor de todos los cuerpos bellos; de ahí, a la belleza moral de las almas; de ahí, a la belleza de las normas de conducta y las leyes; de ahí a la belleza de los sistemas de pensamiento, y de ahí, por fin, a la Belleza en sí. Así el amor se convierte en una fuerza metafísica, ética y política.

Platón no solo habla de Ideas, sino que también se preocupa del hombre: el dualismo platónico se traduce en el dualismo entre cuerpo y alma. Para el filósofo, el hombre es un compuesto de dos realidades: cuerpo y alma. El cuerpo es de naturaleza material y pertenece al mundo sensible, mientras que el alma es de naturaleza espiritual y procede del mundo de las Ideas. Por lo tanto, estar junto al cuerpo no es natural para el alma, y mientras permanece atada a él, desea escapar para volver a su lugar de origen, siempre que lo recuerde. El recuerdo, o reminiscencia, es la posibilidad

de captar las Ideas que el alma contempló antes de llegar al mundo sensible. Platón considera que conocer es recordar.

Algunas de estas nociones eran tan novedosas en su tiempo como han acabado siendo familiares en el nuestro. Para asegurarse de que sus interlocutores las entendían, Platón desplegó un impresionante abanico de mitos, leyendas y alegorías en las que lucidez argumental y genio literario se dan la mano y alcanzan alturas nunca igualadas en la historia de la filosofía. Transmitir verdades superiores era para Platón la única razón válida para esta concesión a lo poético. Dado que la belleza de un poema o una escultura no era más que una copia imperfecta de la única belleza auténtica, la de las Ideas, el afán puramente artístico equivalía a perseguir una mentira. Es por ello que, en una de sus tesis más polémicas, Platón abogó por expulsar a los artistas de la «Ciudad justa» o, en terminología más moderna, el «Estado ideal» (pues la forma de Estado que Platón analiza es la *polis* o ciudad-estado griega).

La Ciudad justa es una de las más importantes utopías de la historia del pensamiento, y Platón la expuso en detalle en los diez libros que integran el más relevante de sus diálogos, la *República*, donde aparece la alegoría de la caverna. El filósofo usa en esta obra la teoría de las Ideas para dar fundamento metafísico a su pensamiento ético a través de la idea del Sumo Bien. La Ciudad justa tiene las mismas necesidades materiales y los mismos fines éticos que un organismo humano, de modo que la armonía entre las funciones del cuerpo y el alma se corresponde con el equilibrio del Estado. Hay un paralelismo total entre alma, ética y política. La justicia es el objetivo máximo del Estado ideal, y su fin es la defensa del bien común, que está por encima de cualquier bien particular. Por ese motivo el rey debe ser filósofo, o el filósofo ser rey, porque solo el pensador puede acceder al mundo de las Ideas, de los valores supremos, y así conocer mejor el Bien y

la Justicia. En este Estado ideal solo una minoría muy selecta ostenta el poder. El contraste con la democracia de su época, según Platón frívola y demagoga, no puede ser más acusado.

La propuesta de entregar el poder político a una aristocracia intelectual puede generar rechazo en una sensibilidad contemporánea, pero es justo reconocer la influencia de Platón en las modernas teorías de la justicia y en utopías políticas de muy distintos matices ideológicos. Al fin y al cabo, lo que Platón nos ha legado son diálogos, y dialogar constituye la más pura esencia de la democracia, porque es un trabajo compartido de búsqueda de la verdad.

Si fuésemos perfectos, e incluso si nuestro destino consistiese en lograr la perfección, no necesitaríamos ni esforzarnos en la construcción de instituciones sociales, ni superar nuestra natural tendencia al desorden y a la corrupción. La política es profundamente humana y como todo lo humano está cercada por el fracaso, pero su dignidad se halla en el esfuerzo de mejora, en el trabajo sobre nosotros mismos que el maestro Sócrates denominó «cura del alma». El alma humana es capaz, a la vez, de lo peor y de lo mejor. Lo que nos ha legado Platón y lo que le convirtió en fuente de inspiración en los siglos posteriores es su capacidad de comprender que todo lo humano es producto de un proceso de conocimiento, que implica al mismo tiempo un esfuerzo de mejora de la propia alma. Platón señala que todo intento humano por construir una Ciudad justa inevitablemente está condenado al fracaso. Pero nos dice también algo muy importante: que está inscrita en el alma una inevitable tendencia a buscar la perfección.

OBRA

No se ha alcanzado entre los especialistas un consenso total acerca del número de diálogos auténticos ni del orden en que fueron escritos. Sin embargo, de acuerdo con criterios basados en el estilo literario y en fuentes históricas, se los tiende a clasificar en tres grandes grupos:

- **Diálogos de juventud.** Escritos bajo la influencia de Sócrates, durante los últimos años de vida del maestro o, con mayor probabilidad, en los primeros tras su desaparición. Un texto clave de esta etapa, aunque no está en forma dialogada, es la *Apología de Sócrates*, donde se narra el juicio al maestro. *Critón* (sobre el deber) o *Laques* (sobre el valor) son otros textos especialmente significativos. Se incluyen, además de los mencionados, *Eutifrón*, *Ion*, *Lisis*, *Cármides*, *Gorgias*, *Hipias menor*, *Hipias mayor* y *Protágoras*.

- **Diálogos de madurez.** No se ha llegado a ningún acuerdo sobre su orden, pero se cree que Platón debió de escribirlos entre los 40 y los 56 años, ya en la Academia. La *República*, el *Banquete*, *Fedón* y *Fedro* marcan la madurez literaria de Platón. Los otros diálogos del período son *Menón*, *Eutidemo*, *Menéxeno* y *Crátilo*.

- **Diálogos de vejez.** Vienen marcados por la crítica radical de teorías anteriores, incluida la de las Ideas. *Sofista*, *Político* y las *Leyes* son los textos más significativos. También se incluyen en este período *Parménides*, *Teeteto*, *Timeo*, *Critias*, *Filebo* y las *Cartas*, no escritas en forma de diálogo y de la autenticidad de algunas de las cuales se albergan serias dudas.

CRONOLOGÍA COMPARADA

V **427 a.C.**
Nace Platón, probablemente en Egina, aunque pasó su infancia en Atenas. Su familia pertenecía a la aristocracia y era enemiga de Pericles. La escena filosófica ateniense está dominada por la sofística.

V **409 a.C.**
Platón empieza a frecuentar la compañía de Sócrates. Previamente había estudiado con el sofista Crátilo. Sus hermanos Glaucón y Adimanto mueren en la batalla de Megara.

V **390 a.C.**
Posible redacción de los primeros diálogos socráticos de Platón (*Apología, Critón...*).

V **389-388 a.C.**
Primer viaje a Siracusa, donde Platón ejerce como consejero del tirano local Dionisio el Viejo. Fracasa en el empeño de reformar la ciudad y es encarcelado y vendido como esclavo.

V **387 a.C.**
Tras diversas peripecias, Platón logra regresar a Atenas. Funda la Academia destinada a enseñar su teoría del gobierno que perdura hasta el año 529 de la era cristiana.

430 a.C. | 420 a.C. | 410 a.C. | 400 a.C. | 390 a.C.

A **423 a.C.**
Aristófanes pone en escena la comedia *Las nubes*, en la que se ridiculiza a un Sócrates que dirige un «pensatorio» de conocimientos inútiles (el tamaño del salto de una pulga, etc.) y vive observando los astros.

H **431-404 a.C.**
Guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta. Esta última se erige como vencedora.

H **405 a.C.**
Dionisio el Viejo es nombrado tirano de Siracusa, la más importante de las colonias helenas fuera de Grecia.

V VIDA H HISTORIA A ARTE Y CULTURA

V **385 a.C.**
Posible redacción del *Banquete*.

V **380 a.C.**
Posible redacción del *Fedón*. Un poco después debió de escribirse la *República*, aunque el libro I de esta obra sería incluso anterior a la estancia en Siracusa.

V **367 a.C.**
Segundo viaje a Siracusa a instancias de Dionisio el Viejo. Pero este muere y le sucede Dionisio el Joven, quien expulsa a Platón de la ciudad siciliana. En textos como *Teeteto*, *Parménides* y *Sofista*, Platón revisa sus teorías anteriores.

V **361 a.C.**
Tercer viaje a Siracusa. Nuevo fracaso y vuelta a Atenas.

V **350 a.C.**
Fecha probable de composición de la *Carta VII*, aunque algunos la consideran apócrifa. Los textos de Platón, tras el fracaso de su segundo viaje a Siracusa, son menos utópicos.

V **347 a.C.**
Muere Platón. Su sobrino Espeusipo le sucede al frente de la Academia.

380 a.C. | 370 a.C. | 360 a.C. | 350 a.C. | 340 a.C.

A **384 a.C.**
Nace Aristóteles en Estagira (norte de Grecia).

A **399 a.C.**
Sócrates es acusado de impiedad, de corrupción intelectual de los jóvenes y de introducir nuevos dioses en la ciudad, y es condenado a muerte.

H **359 a.C.**
Filipo es rey de Macedonia. Inicia su política de conquista y unificación de las ciudades griegas, que culminará su hijo Alejandro Magno.

Capítulo 1

PLATÓN, UNA VIDA MARCADA POR LA POLÍTICA

El pensamiento político de Platón podría resumirse con el eslogan «el saber al poder». Solo el conocimiento legitima el ejercicio del poder, así que solo quienes se consagran a él merecen gobernar. Su biografía, incluso en la forma idealizada con la que ha llegado hasta nuestros días, expresa esa convicción con gran intensidad.

El 7 de noviembre del año 347 a.C., Espeusipo, sobrino de Platón y su sucesor a la cabeza de la Academia, ofreció un banquete en memoria de su tío. En ese banquete, que conocemos por el llamado «fragmento 27» de las obras de Espeusipo, el nuevo director y heredero pronunció un discurso en el que reveló por primera vez, ni más ni menos, la divina ascendencia del filósofo. Al parecer, su madre, Perictione, se había unido a Apolo para engendrar al gran sabio, quien, por tanto, merecía ser recordado en adelante como «el divino Platón» y situarse, junto con Pitágoras, en el panteón de sabios divinizados. No sabemos si fue antes o después de pronunciado ese discurso cuando Aristóteles, uno de los alumnos más destacados de la Academia, decidió abandonar Atenas, pero resulta tentador suponer que lo hizo escandalizado por esa burda astucia familiar.

En la Antigüedad, no obstante, no era tan extraño que un ser humano excepcional fuese identificado con un dios. Tampoco lo era justificar el poder mundano o la legitimidad de unas doctrinas apelando a la divinidad, por mucho

que esa argumentación hubiese sido puesta en duda por los sofistas un par de generaciones antes de Platón. Baste recordar que del considerado primer filósofo de la historia, Tales de Mileto, incluido por sus contemporáneos en la selecta lista de los Siete Sabios, se decía que había debatido con el centauro Quirón. Pitágoras, por su parte, estaba ya del todo mitificado en la Atenas platónica. Y tras el de Platón, los intentos de divinización de grandes hombres perduraron durante siglos. Los biógrafos de Alejandro Magno lo presentaban como el supuesto hijo de Zeus Amón, y el general romano Escipión el Africano, según Tito Livio, gustaba de hacer correr el rumor según el cual le había engendrado Júpiter. La obra de Platón, y la centralidad que la política ocupa en ella, toman un peculiar sentido cuando se lee a partir de este dato, porque con él la política se convirtió en una especie de saber «divino», derivado del alma y propio de una élite espiritual.

Platón nació en Atenas, en el 427 a.C., en el seno de una familia aristocrática, tal vez la más rica de la ciudad de su tiempo, y su verdadero nombre parece haber sido Aristocles, que era también el nombre de su abuelo. Su linaje se remontaba, por vía paterna, al mítico rey Codro, fundador de Atenas, y por parte de su madre descendía del legislador Solón, otro de los Siete Sabios. La familia materna, además, estaba vinculada al partido oligárquico y sus tíos formaron parte del brutal gobierno de los Treinta Tiranos, instaurado en el año 404 a.C. tras la derrota de Atenas a manos de Esparta en la guerra del Peloponeso. El sobrenombre de «Platón» se lo puso su maestro de gimnasia a causa de su vigor físico, dado que, en griego, *platos* significa algo así como «amplitud, vastedad».

Conocemos su vida gracias especialmente a *Vidas y opiniones de los más ilustres filósofos*, de Diógenes Laercio, obra escrita en el siglo III d.C., y por la supuesta autobiografía que







Este mosaico, fechado en el siglo I, se encontró en una villa pompeyana. Siendo la más célebre representación de la Academia platónica que haya llegado a nuestros días, resulta irónico que no se sepa con certeza cuál de las figuras representa a Platón. El candidato más probable es el tercer hombre por la izquierda, apoyado como está en un olivo, símbolo de Atenea y la sabiduría. La otra figura destacable es la situada en el extremo izquierdo; es, junto con el supuesto Platón, el único que habla, y por ello se le identifica a menudo con Aristóteles, el alumno que se atrevió a pensar por sí mismo. En la esquina superior derecha del mosaico se observa Atenas y sus murallas.

se conoce como la *Carta VII*. Sin embargo, la vida de Platón no debe leerse con los criterios con los que nos aproximaríamos a la de un contemporáneo. Más bien al contrario, su biografía, como la de todos los grandes pensadores de la Antigüedad, se construye como una narración y responde a una intencionalidad profundamente simbólica de carácter político. En consecuencia, el personaje que nos llega de ambos textos tiene mucho de arquetipo o de modelo moral.

La *Carta VII* es un documento excepcional que ha de leerse en clave histórica pero que a la vez funciona como un ejercicio de retórica, uno de cuyos objetivos es retratar a Platón como crítico de la democracia ateniense. Platón, quien vivió en tiempos de crisis de Atenas, sometida primero a Esparta y después a Corinto, desconfiaba de la democracia, a la que consideraba un régimen basado en opiniones cambiantes y por ello alejada de la verdad. A diferencia del socratismo o la sofística, el platonismo político no nace del ágora, sino en contraste crítico con ella.

La *Carta VII* repasa los principales acontecimientos históricos de la Atenas de su época y nos cuenta la desazón que produjo en Platón la política autoritaria del gobierno títere proespartano de los Treinta Tiranos tras la derrota ateniense en la guerra del Peloponeso. También habla de su vinculación con Sócrates, a quien denomina «el más justo de los hombres», y tras juzgar duramente las circunstancias de la muerte del maestro —Platón no olvida que ha sido una democracia la responsable de su ejecución—, presenta al autor viajando por todo el Mediterráneo, y muy especialmente a la corte de Siracusa, en Sicilia, para llevar a la práctica su modelo de Ciudad justa. Para Platón, la ciudad (*polis*) era la principal forma de Estado, y esta debía culminar en un gobierno justo que quedaba recogido en la denominación de «Ciudad justa». Hacia el año 388 a.C., incitado por sus ami-

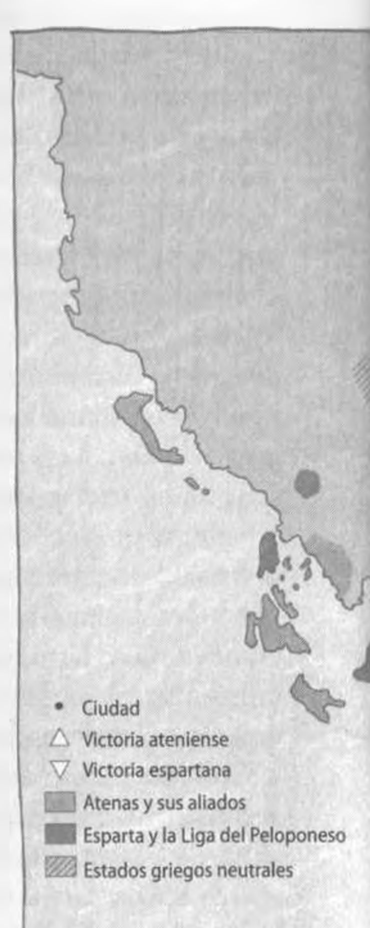
gos pitagóricos, y especialmente por el matemático Arquitas de Tarento, Platón creyó posible aplicar su teoría política en tierras sicilianas. Convertido en consejero de Dionisio el Viejo, no tardó en indisponerse con él. Expulsado de Siracusa (y, según la tradición, vendido como esclavo), Platón regresó a Atenas en el 387 a.C. para fundar allí una institución revolucionaria para la época, la Academia, mezcla de santuario dedicado a las musas y de escuela para jóvenes aspirantes a políticos. Así llamada por estar situada en un paraje, parece que bastante insalubre, propiedad de los herederos de un héroe ateniense llamado Academos, la Academia fue desde ese momento el centro de la actividad de Platón y puede considerarse la primera universidad del mundo.

Dos viajes posteriores a Siracusa, en el primero de los cuales —en el 367 a.C.— Platón estuvo a punto de morir, secuestrado por los mercenarios del tirano de la ciudad, Dionisio el Joven, hijo y sucesor de Dionisio el Viejo, terminaron en fracaso. Tras el último viaje, en el año 361 a.C., una facción de amigos de Platón, dirigida por Dión de Siracusa, tío de Dionisio el Joven, intentó contra el parecer del filósofo un confuso golpe de Estado, a resultas del cual Dión fue asesinado por sus propias tropas. Este suceso pudo influir en la composición del último de sus diálogos, las *Leyes*, en el que se pregunta si no sería mejor que el político ilustrado se apoyara en un tirano —benévolo y también ilustrado— que garantizara la puesta en práctica de las reformas necesarias. La muerte le sorprendió durante la redacción de los doce libros de esta obra; la única, por cierto, en la que no aparece Sócrates.

Curiosamente, a la vez que es casi el único pensador antiguo en dejarnos algo parecido a una autobiografía, Platón fue extremadamente parco al hablar de sí mismo en sus diálogos; apenas encontramos un par de referencias autobiográficas en toda su obra. Una de ellas es para decirnos que no estuvo

LA LUCHA POR EL ALMA GRIEGA

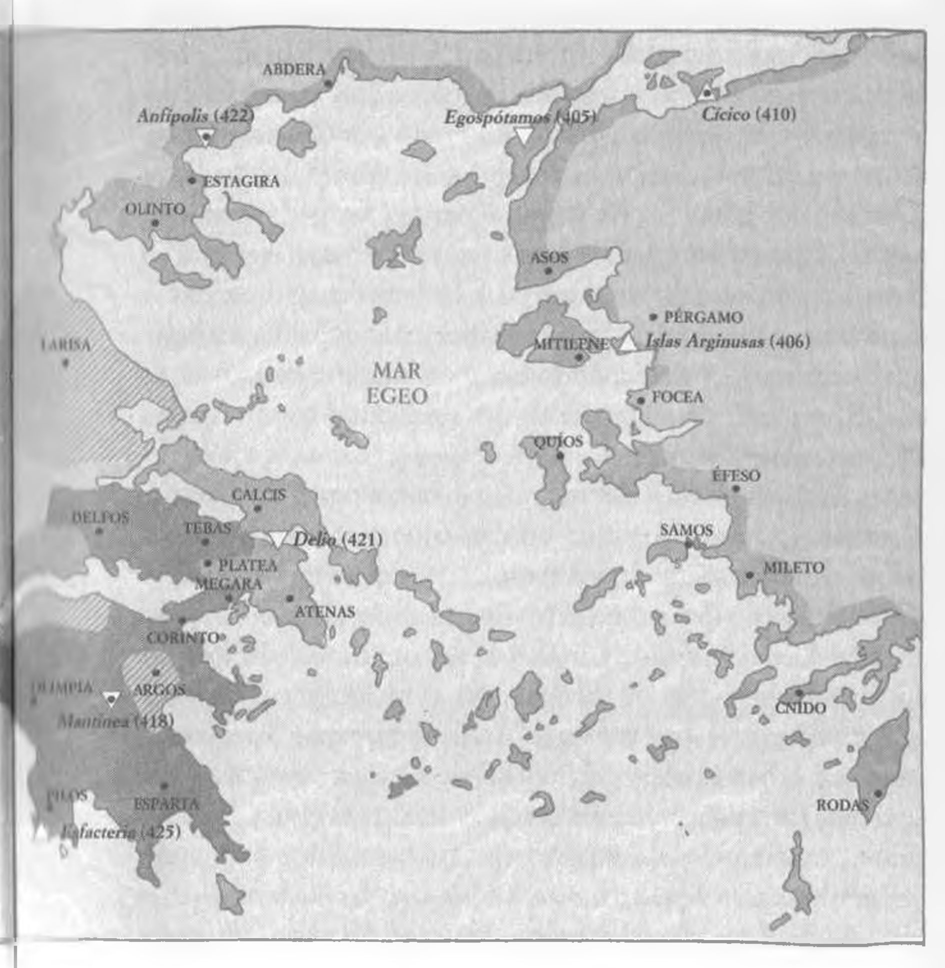
Dos ciudades se disputaban la supremacía en la Grecia del siglo v a.C.: la democrática Atenas y la autocrática Esparta. Entre los aliados de la primera, agrupados en la llamada «Liga de Delos», se contaba el grueso de las ciudades del mar Egeo, entre ellas Éfeso, Samos y Mileto. La mayoría de las ciudades de la península del Peloponeso, con Corinto a la cabeza, eran aliadas de la segunda. El elemento clave que determinaba una u otra afiliación era el régimen político: las *polis* democráticas estaban del lado de Atenas, mientras que las oligárquicas siguieron la estela de Esparta. Esta última *polis* era el modelo de ciudad autoritaria, totalmente militarizada y dependiente en buena parte de una comunidad de sirvientes propiedad del Estado, los ilotas, sometida a un trato degradante. Los espartanos eran igualitaristas entre sí, comían juntos en una especie de cuarteles militares y se les atribuye la frase: «No importa si las leyes son buenas o malas. Lo que importa es que sean coherentes». Tras la derrota del enemigo común persa, en el 449 a.C., era inevitable que estos dos modelos tan radicalmente distintos de entender el Estado se enfrentaran con las armas. La conocida como «guerra del Peloponeso» se extendió a lo largo y ancho de Grecia y duró del año 431 al 404 a.C.



Derrota de la democracia

La primera fase del conflicto se caracterizó por la igualdad de fuerzas, con la superioridad marítima ateniense contrarrestando la mayor capacidad militar de la infantería espartana. En el 421 a.C. ambos bandos firmaron la paz de Nicias,

la cual, sin embargo, no puso fin a los enfrentamientos. Con la intención de ayudar a uno de sus aliados, amenazado por la poderosa Siracusa, y espoleada por el carismático Alcibíades, en el 415-413 a.C. Atenas se embarcó en una desastrosa expedición a Sicilia que le costó miles de hombres y buena parte de su flota. Nueve años después Esparta sitiaba a su enemigo, que por fin hubo de capitular. El gobierno democrático fue sustituido por otro de corte autoritario, el de los Treinta Tiranos, que a pesar de su breve duración influiría poderosamente en los destinos de Sócrates y Platón.



presente en ese drama central que fue la muerte de Sócrates; y la otra para contarnos que salió fiador, junto con otros, del pago de la multa de treinta minas impuesta a Sócrates.

CONTRA LA DECADENCIA DE LA CIUDAD

El siglo IV a.C. ateniense fue una época de grave crisis y de desintegración social. La guerra del Peloponeso había roto el equilibrio tradicional de la sociedad: los agricultores pobres, arruinados por la crisis, así como los que habían quedado heridos en la guerra, se veían obligados a malvender sus tierras a los grandes propietarios y a emigrar a la ciudad, provocando un aumento del desempleo urbano y dando lugar a brotes de violencia civil especialmente graves. Los ricos se organizaron en agrupaciones políticas denominadas *hetairias* para la defensa de sus intereses, y los pobres, por su parte, se congregaron en *thiasos*, una especie de cofradías religiosas que fueron evolucionando hasta convertirse en grupos de ayuda mutua y en algo parecido a sindicatos que no tenían empacho en usar métodos expeditivos y violentos en la defensa de sus intereses. Atenas no solo había perdido la guerra sino que su moneda misma perdió valor por el agotamiento de la mina de plata de Laurion, cerca del cabo de Sunion, que había sido la fuente de la riqueza de la ciudad. En gran manera, la teoría política de Platón fue un intento de resolver los problemas reales de gentes muchas veces sin esperanza.

Hay que tener presente que Atenas y Esparta fueron algo más que adversarias en el control de Grecia. Simbolizaban, además, dos maneras distintas de entender la vida y las relaciones humanas, y esa lejanía espiritual es básica para comprender lo que significó para los atenienses el drama de la derrota. La Atenas intelectual y artística se oponía a la Esparta

militarizada. En el mundo antiguo se decía que cuando aparecía un griego pálido, ojeroso y hasta desteñido, era un ateniense, pues estos dedicaban su tiempo a la lectura, encerrados en casa. En cambio, cuando se veía un griego tostado por el sol, enérgico y gritón, era un espartano, avezado en la práctica militar. Por eso la derrota ateniense representa una herida moral muy profunda, en la medida en que se hunde un estilo de vida. Platón creyó siempre que fue la democracia, la supeditación de la virtud a la opinión de la mayoría, lo que provocó la derrota. Por ello no se debe pensar que Platón admirara a Esparta: un gobierno basado en el miedo, creía, estaba condenado a fracasar siempre. La violencia nunca puede suplir a la ley.

Sin leyes, los hombres se comportarán como las más peligrosas de las fieras.

Leyes, IX

La propuesta de Platón para solucionar la crisis del Estado fue poner a la Ciudad en manos de unas minorías cuyo rasgo distintivo no fuera la posesión de dinero ni el ejercicio de la violencia, sino su amor por el conocimiento. Son los sabios, es decir, aquellos que se han consagrado a la búsqueda de la verdad, quienes deben gobernar. El resto, *hoi polloi*, literalmente «los numerosos», no comprenden lo esencial y por consiguiente se convierten en un peligro cuando gobiernan.

Si algo alienta su obra es un esfuerzo titánico por vincular profundamente el poder político con la razón. Todos los males de la política provienen, a decir del filósofo, del hecho de que son las opiniones, las pasiones y los intereses, en vez de la razón, los que gobiernan las decisiones de los humanos. En política, las gentes se preocupan de su propio bien, sin entender lo que significa la palabra «bien» y cada cual tiene su propia opinión sobre lo justo y lo injusto sin comprender qué es en realidad la Justicia en sí misma. En esa confusión, en esa incapacidad de discernir entre las propias opiniones,

subjetivas y cambiantes, y la verdad, se halla el origen de la decadencia. Mientras no se pase de la opinión al saber, mediante el razonamiento filosófico y el conocimiento del alma humana, la política no será más que una pura gestión de intereses contradictorios y acabará por degenerar en violencia. No es que las opiniones políticas sean por sí mismas falsas; las opiniones, en política, siempre tienen suficiente fuerza como para arrastrar a la acción y por ello mismo deben ser valoradas. Pero las opiniones cambian, como los tiempos, y cuando eso sucede, cuando cada cual sigue el camino de su propia subjetividad sin buscar la razón común, entonces la crisis de la ciudad se vuelve inevitable.

Hay otra razón de la decadencia de la ciudad, según la opinión de Platón, que tiene también una difícil solución fuera del ámbito de la filosofía. Se trata de la articulación entre la individualidad y lo colectivo. Cuando la ciudad prospera, florecen los individuos más creativos —los grandes artistas y dramaturgos de la época de Pericles, por ejemplo—, pero esa misma exageración de la individualidad se vuelve funesta en momentos de crisis. El individualismo debe ser evitado y sustituido por una fuerte conciencia colectiva que sitúe la ciudad por encima de todos los intereses cambiantes y de las subjetividades vanas. Toda la teoría política de Platón insiste en que la única forma de luchar contra la crisis de la ciudad es una ley objetiva, racional y derivada de la naturaleza misma de los humanos. Pero esa ley significa también, y en primer lugar, la superación de la subjetividad.

Platón fue el primero en transitar desde una concepción de la política limitada a la administración del poder a otra preocupada por su propio fundamento. Hacer política, en el sentido platónico de ese concepto, es actuar poniendo la ley y la racionalidad en el lugar donde los malos gobernantes sitúan tan solo la gestión de los intereses. En la filosofía plató-

nica, el poder, entendido como dominio, es una de las facetas menos importantes de la acción política. El auténtico poder es el de la razón, el conocimiento y la verdad. En la política de Platón existe algo que puede denominarse «la verdad» y que es conocido por el alma racional. Platón vincula el poder a esa verdad: solo quien gobierna desde el conocimiento del alma será, estrictamente hablando, un buen político. El alma y el conocimiento constituyen el único fundamento (racional) del saber político. Platón libera así la política de la estrategia y lo circunstancial. Esta concepción es contradictoria con un régimen de opinión pública como el de la democracia de Pericles, donde el discurso sobre la ciudad no tenía en cuenta el discurso del alma y el conocimiento.

LA SUPERACIÓN DE LA SOFÍSTICA

La convicción platónica de que la buena política debe estar vinculada al conocimiento implica asumir una serie de profundas opciones intelectuales y morales. Por ejemplo, que no se puede aceptar en política ningún gobierno que se base en simples opiniones o en intereses particulares. O que nunca existirá un gobierno perfecto, pues el conocimiento perfecto y el alma pura y liberada de ataduras materiales tampoco existen, al menos en el mundo real que nos ha tocado vivir. El reconocimiento de esa incapacidad no le privó de criticar con fuerza a todos aquellos que aceptaran otra guía para la acción política que no fuera la verdad, como era el caso de la influyente escuela sofista. Mientras para Platón la verdad es una propiedad intrínseca de la palabra, los sofistas vinculaban la palabra con el poder y se interesaban por el uso retórico de los conceptos; es decir, por la capacidad que tiene el lenguaje para mentir.

Platón fue el primero en sostener que el lenguaje es consustancial con la verdad y con el alma, que es donde se construye el ser propio de los humanos. Combatió siempre las consecuencias de las tesis sofísticas que hacían al hombre la medida de todas las cosas, porque eso significaba para él tanto como minar las bases de la moralidad y reducirla a puro subjetivismo. Lo central en Platón no es el hombre, porque los hombres pasan y mueren, sino la ciudad y el alma. Si la legislación, las costumbres o la religión «no existiesen por naturaleza, sino por arte», como afirman los ateos del libro X de las *Leyes*, se destruiría la esencia misma de la ciudad. La convivencia se haría imposible al sustituir la verdad de las definiciones por el guirigay de las opiniones diversas.

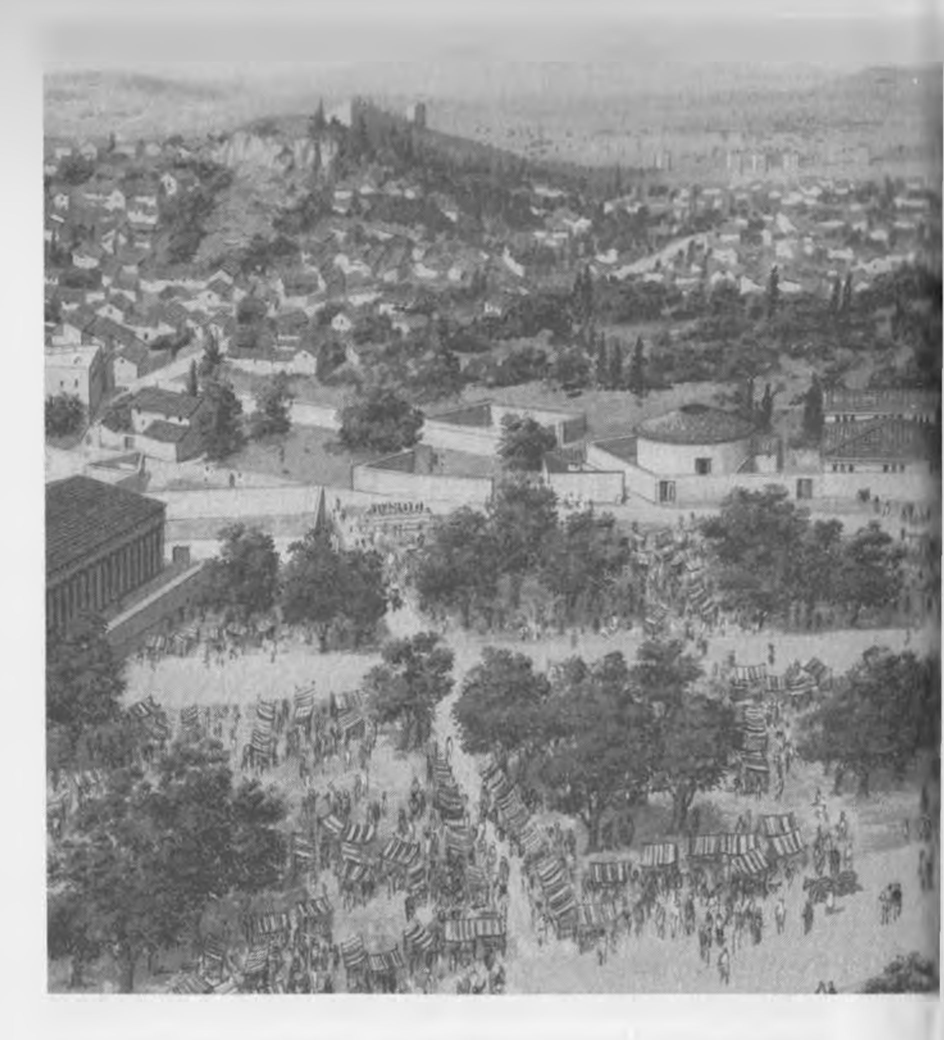
Platón daba tanta o más importancia que los más refinados sofistas al hecho de escribir bien, pero lo que le molestaba en la sofística era que el brillo en el estilo no fuera acompañado por la profundidad en el impulso moral. El sofista se vendía al mejor postor, sin importarle la verdad, y eso era inaceptable para el auténtico filósofo. Su enfrentamiento con los sofistas no se debía a que estuviera en contra de la retórica, cuyos ardides conocía y usaba, si bien les daba poca importancia. El problema era que los sofistas eran «comerciantes de almas» a pequeña escala. Creían que la verdad se podía enseñar a cambio de dinero. Esta doctrina encontró terreno abonado en la Atenas democrática, donde el debate público era un aspecto fundamental del régimen político.

Hasta el siglo V a.C., la educación griega, y especialmente la ateniense, se basaba en la tradición aristocrática. La música y la poesía se enseñaban no por su importancia objetiva sino porque ayudaban a formar el carácter y ofrecían armonía tanto al cuerpo como a la mente. La perfección y

el equilibrio del cuerpo y de la psique implicaban un cierto refinamiento personal. Lo que se esperaba de un joven ciudadano era la excelencia atlética y guerrera, el autodominio en las pasiones —especialmente un uso moderado del sexo y de la bebida— y una cierta habilidad para el consejo político una vez llegado a la madurez. Ninguna institución se ocupaba de ello y de hecho en Atenas no existía ni siquiera un grupo de funcionarios tal como los conocemos hoy. La formación de los jóvenes era asunto de sus familias y de un maestro. Y evidentemente era una educación más social que intelectual, que se mostraba en el gimnasio, en los banquetes o en la guerra, más que en la erudición, que los griegos valoraban muy poco, más allá de su aplicación a la mitología.

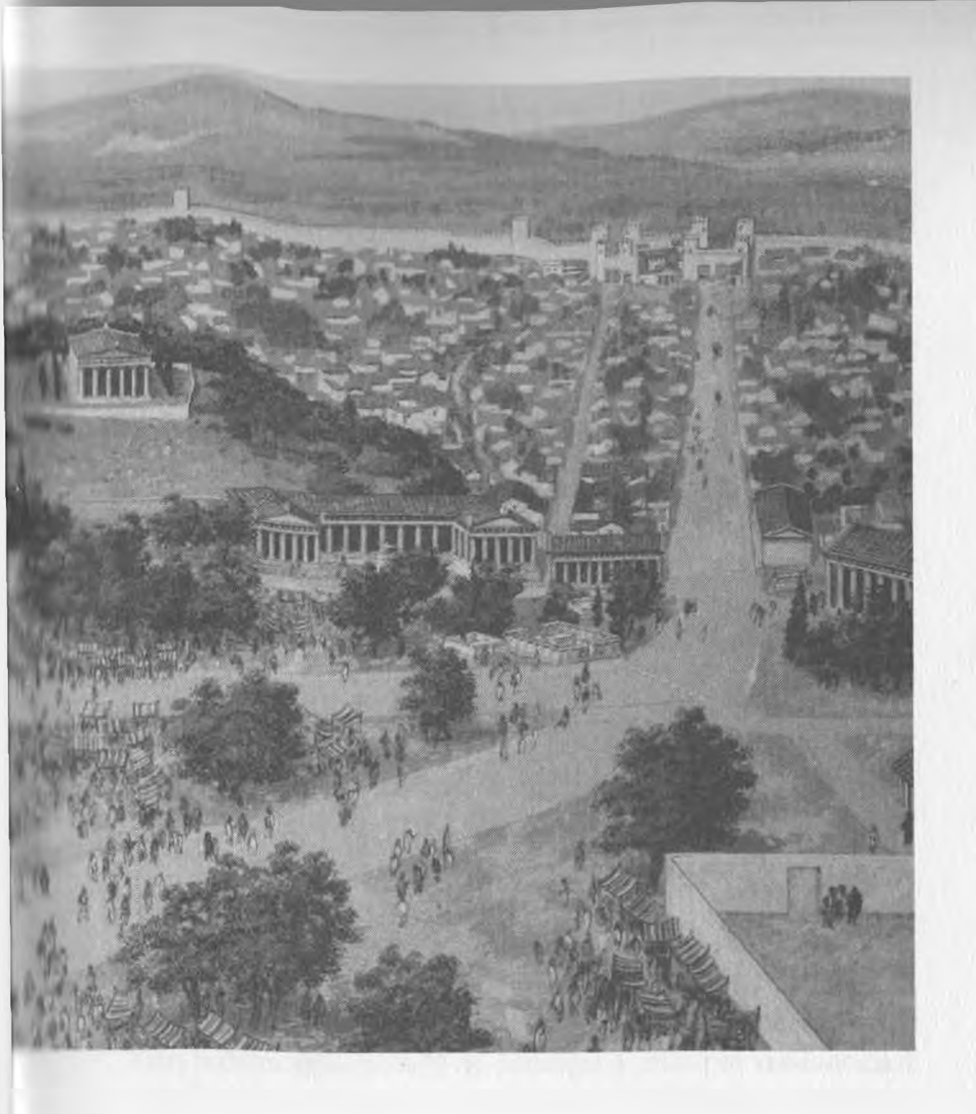
Con los profundos cambios acaecidos en el siglo V a.C. cuando, tras la derrota de los persas, Atenas emerge como la nueva potencia dominante, la política se profesionalizó y la democracia transformó el sentido de la educación. Ya no se podía gobernar la ciudad apelando a la tradición y al saber de los antiguos mitos. De hecho, una de las preocupaciones de Platón será, precisamente, inventar o reelaborar tradiciones, recomponer mitos y buscar nuevos símbolos para un nuevo tiempo. La participación en el ejercicio del poder se volvió cada vez más compleja y, con ella, apareció la necesidad de una nueva educación que no se limitase a reproducir los consejos de los ancestros.

Lo primero que exigía la democracia era saber discutir, y ese era un asunto para el que se requerían especialistas. La virtud deja de estar vinculada a la tradición para convertirse en una competencia técnica. Había que enseñar a hacer buena la mala causa y llevar al adversario a contradicciones evidentes que lo desprestigiasen en el ágora. Téngase en cuenta que en la Atenas democrática todo ciudadano tenía



LA CUNA DE LA DEMOCRACIA

Recreación del ágora de Atenas, de acuerdo con su aspecto alrededor del año 400 a.C. En esa época ya se había instituido la dieta por asistir a las sesiones de la Asamblea, por lo que no era extraño ver reunidos en ella a 10.000 ciudadanos, e incluso más. Como puede apreciarse, el ágora era un espacio abierto flanqueado por varios edificios que, además de acoger a la Asamblea, concentraba importantes santuarios, los tribunales de justicia —incluido el que condenó a Sócrates—



y el mercado que, con ocasión de la fiesta anual de las Panateneas, flanqueaba la Vía Panatenaica. La política griega era asamblearia desde los tiempos de la *Ilíada*, donde aparecen jefes reuniéndose y sometiendo a votación sus propuestas. Aunque el poder teórico le correspondía a la *Ekklesía* (la Asamblea, que votaba a mano alzada), también en la *Boulé* (el Consejo) se tomaban importantes decisiones. La *Boulé* ateniense fue instituida por Solón en el año 594 a.C.

el derecho a pedir la palabra en cualquiera de las cerca de 40 sesiones anuales de la Asamblea, cuyas decisiones tenían fuerza de ley. Con un número mínimo de 6.000 asistentes y uno máximo de 40.000 (la cantidad total de ciudadanos de pleno derecho en el siglo v a.C.), era obvio que la oratoria desempeñaba un papel fundamental a la hora de inclinar las convicciones de una tal muchedumbre en un sentido u otro.

La *Apología de Sócrates* y las primeras páginas del *Eutifrón* platónico lo muestran de manera clara. Para ganarse al auditorio no hay que decir la verdad, sino exhibir un perfecto dominio del lenguaje y de la argumentación, incluso a riesgo de caer en la falacia o en la caricatura de la posición contraria. Eso es lo que dominaban los sofistas y lo que Platón consideraba peligrosísimo para el futuro de la ciudad.

Un sofista defiende que el mejor argumento es el más persuasivo. No cree en la verdad, ni le preocupa la atención a su propia alma. En cambio, en Platón el discurso solo tiene sentido si arraiga en algo más profundo que en la palabra misma, es decir, si recoge su verdad del alma, que es lo más profundo y serio que tiene el hombre. El error de la sofística reside en haber creído que se podía racionalizar la política simplemente buscando el acuerdo más ventajoso para todos. Racionalizar la política significa en Platón algo mucho más profundo; quiere decir entender previamente qué es la razón, para actuar exclusivamente desde ella misma.

El sofista se asienta confiadamente en la ambigüedad profunda de los actos humanos y manipula el lenguaje desde esa misma ambigüedad profunda. Sin embargo, en los momentos de crisis social, esa indefinición, esa absoluta falta de verdad y de ejemplaridad se vuelve contra la esencia misma de lo público. No es ninguna casualidad que Sócrates, el

maestro que ha sido asesinado precisamente por perseguir la verdad, dedicase sus mayores esfuerzos a buscar la correcta definición de los conceptos morales. Solo cuando los conceptos están claros, la política deja de ser un comercio de la verdad para convertirse en proyecto común.

Capítulo 2

EN DEFENSA DE SÓCRATES

La muerte del maestro por orden de la Asamblea de Atenas condujo a Platón a una grave crisis, tanto en lo humano como en lo intelectual. Sócrates, incansable agitador de conciencias, fue para Platón el maestro y, a la vez, el mártir de la verdad.

Si algo marcó en profundidad la vida y la obra de Platón fue su relación con Sócrates (470-399 a.C.) y, específicamente, las circunstancias de la muerte de este. Acusado de no creer en los dioses de la ciudad, de «hacer buena la mala causa» y de corromper intelectualmente a los jóvenes, Sócrates fue condenado a beber cicuta, un «asesinato filosófico» que determinó en buena medida el pensamiento político de Platón y, en particular, su valoración de la democracia.

El encuentro entre ambos resulta sorprendente, ya que uno y otro provenían de ambientes sociales distintos. Sócrates, hijo de la partera Fenarete y del marmolista Sofronisco, era tan desconcertante en su comportamiento y en sus opiniones que los atenienses le consideraban un *atopos*, un «sin lugar», un tipo raro y poco de fiar. Había nacido en el barrio popular de Alopeque y jamás tuvo un trabajo remunerado. Ni escribía ni daba lecciones. Enseñaba filosofía con el propio ejemplo, en calles y plazas, conversando incansablemente. Incluso es posible que él mismo inventase el concepto de «filosofía», «amor o amistad hacia el saber»,

por oposición a la sabiduría de los «sofistas». De estos últimos se distinguía por su crítica al escepticismo, y por el hecho mismo de ser ateniense, cuando todos los sofistas eran forasteros.

Decía Sócrates que, de la misma manera que su madre ayudaba a nacer a los niños, él hacía lo propio con la verdad que todos tenemos escondida o atrapada en el interior de nuestra alma. Y que así como su padre esculpía relieves, él esculpía en las almas, desechando cuanto sobrara en ellas para que se pudiera contemplar la hermosa figura escondida en su interior. El método empleado para ello era el diálogo, a través del cual un interlocutor alumbraba verdades interiores, que por ser propias constituían una conquista personal. Un proverbio ateniense recomendaba: *kairon gnothi*, «aprovecha la ocasión», y Sócrates se consideraba a sí mismo como una ocasión o una circunstancia para que su interlocutor reflexionara.

Me has embrujado tanto que incluso ya no sé ni lo que pienso.

MENÓN A SÓCRATES, EN *MENÓN*

Por lo demás, él mismo se consideraba «el tábano de Atenas» porque, como las moscas, dedicaba su vida a importunar y se creía movido por una extraña voz interior, un *daimonion*. Decía que los dioses le habían encomendado preocuparse de la ciudad, incluso, y especialmente, cuando los ciudadanos no lo hacían. Pero él ni siquiera sabía cuidar de sí mismo; absorto en sus cosas, a veces ni tan siquiera era consciente de dónde estaba, y las buenas gentes se reían de él. El mejor comediógrafo de Atenas, Aristófanes, lo caracterizó como personaje en una de sus obras, *Las nubes*, donde aparecía pretendiendo capturar y hacer bajar las ideas desde los cielos con ayuda de una soga. También se le mostraba enseñando a los hijos a maltratar a los padres y, como era de esperar, al final de la función recibía palos.

De Sócrates se rumoreaba, además, que había tenido como amante ni más ni menos que a Alcibíades, el alocado sobrino de Pericles, que había sido desterrado en dos ocasiones por aliarse con espartanos y persas.

No deja de parecer sorprendente que el aristocrático Platón se acogiese a la enseñanza de un personaje sobre el que los atenienses tenían las peores referencias, aunque no dejasen de reconocer que se había comportado como un héroe en la guerra contra Esparta y que, a pesar de la amistad que le unía con el tirano Critias, no había querido colaborar con la oligarquía de los Treinta Tiranos. A este respecto, escribió Platón en su *Carta VII*:

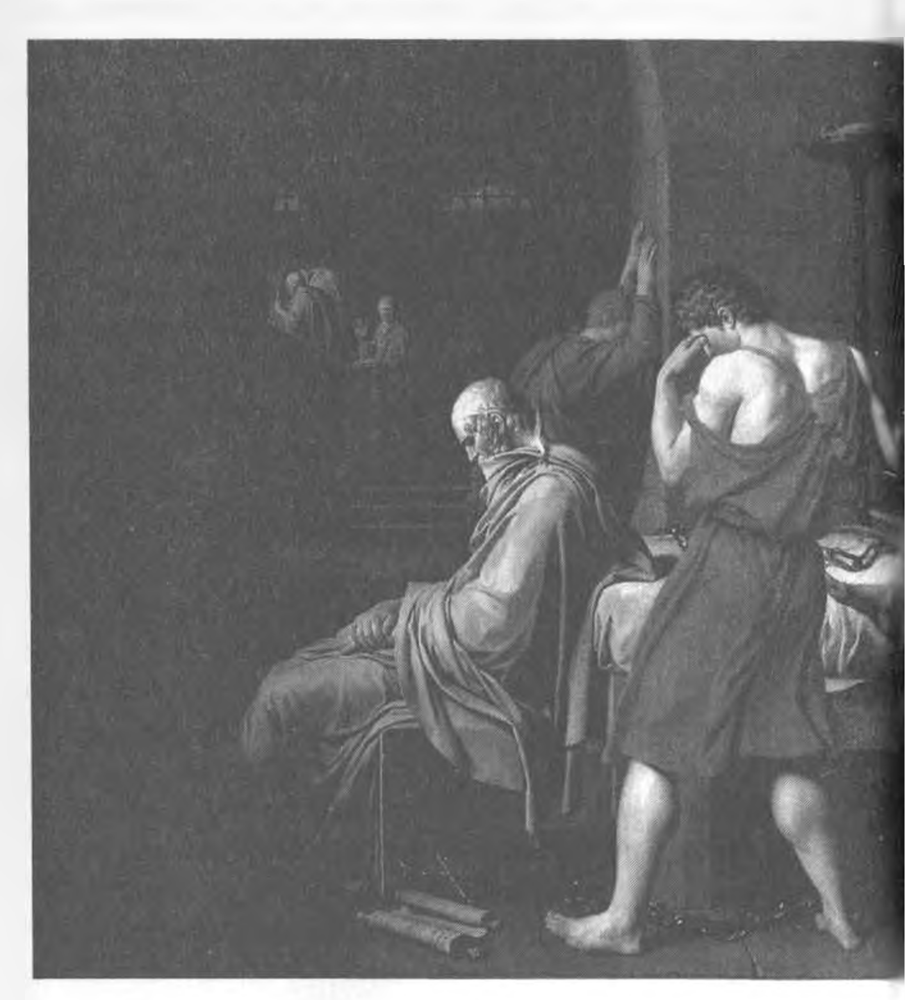
> Entre otras tropelías que cometieron [los Treinta Tiranos], estuvo la de enviar a mi amigo, el anciano Sócrates, de quien yo no tendría reparo en afirmar que fue el más justo de los hombres de su tiempo, a que, en unión de otras personas, prendiera a un ciudadano para conducirle por la fuerza para ser ejecutado; orden dada con el fin de que Sócrates quedara, de grado o por fuerza, complicado en sus crímenes; por cierto que él no obedeció, y se arriesgó a sufrir toda clase de castigos antes que hacerse cómplice de sus iniquidades.

EL MÁS JUSTO DE LOS HOMBRES

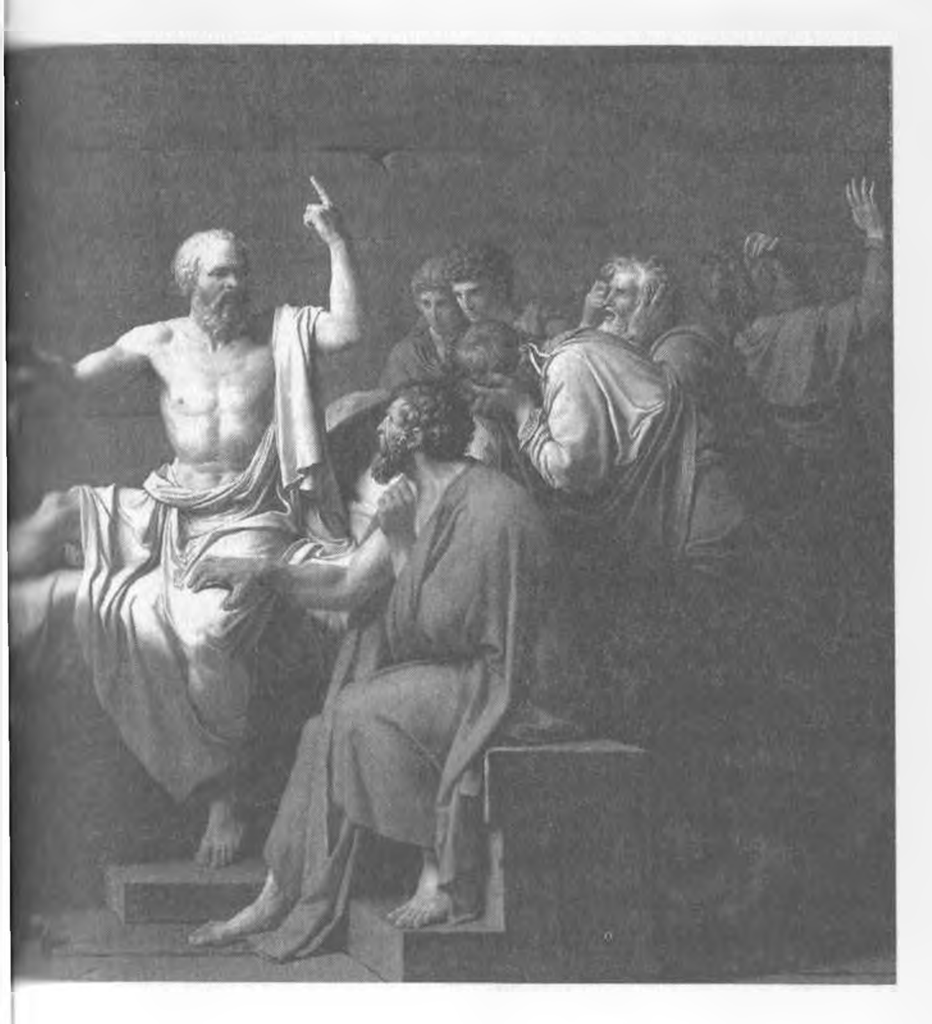
¿Qué atrajo a Platón del viejo Sócrates? Muy posiblemente le fascinó el descubrimiento de la atención hacia la propia alma como objeto último de la filosofía. Le atraía también esa actitud personal que anteponía la interrogación sobre la moral a cualquier tipo de dogmatismo, y simpatizaba con una forma de vida filosófica extremadamente libre. En la *Apología*, Platón apunta el dictamen del oráculo de Delfos,

UN ÚLTIMO ACTO DE COHERENCIA

La muerte de Sócrates, de Jacques-Louis David, pintado en 1787, recoge el momento en que el sabio ateniense se apresta a beber la cicuta que acabará con su vida, ante la desesperación de sus discípulos y, especialmente, de Platón, quien se halla, sentado y abatido, a los pies de la cama. El drama histórico de la condena de Sócrates tuvo dos actos. En primer lugar, la *Boulé* votó para decidir si el acusado era culpable o no; seguidamente lo hizo para determinar si se le debía aplicar la pena de muerte. Sorprendentemente, se registra-



ron más «síes» en la segunda votación que en la primera. Sin duda ello se debió a la actitud desafiante del filósofo, quien arguyó que más que castigarle debían premiarle como benefactor público. Durante el mes que permaneció en prisión a la espera de la ejecución, pudo ser visitado por sus amigos, e incluso, según insinúa Platón, huir con cierta facilidad y partir hacia el exilio, por lo que su muerte constituiría un acto postrero de sumisión a la ley, y como tal, coherente con los principios que defendió en vida.



según el cual Sócrates era el hombre más sabio porque sabía que no sabía nada. Sócrates es, a ojos de su discípulo, un modelo de sabiduría, el hombre que «sabe que no sabe» y que extrae de esa paradoja la fuerza para construir eso que él llamaba «filosofía».

Finalmente, está el atractivo de Sócrates en tanto que máximo ejemplo de hombre justo. Leyendo los diálogos platónicos encontramos por lo menos tres argumentos que dan contenido a esta afirmación. Es el más justo porque está en paz con su conciencia y no tiene miedo a la muerte. Es también el más justo porque no teme desafiar los convencionalismos políticos y hacer lo que cree justo en nombre de la verdad moral. Por ello, dado que la justicia implica no buscar el provecho propio, Sócrates dirá ante el tribunal que le condena a muerte que su misma pobreza testifica en favor de su honestidad, y que su conciencia le prohíbe desobedecer la ley. Y, en tercer lugar, es el más justo porque su misma manera de hacer filosofía, a través de un diálogo, apuesta por la filosofía como búsqueda en común de la verdad. Frente a los sofistas, que escribían discursos, es decir, que ofrecían un conocimiento cerrado y dogmático, la misma idea de diálogo implica una verdad que no pertenezca a un solo hombre, sino al conjunto de quienes debaten.

Sócrates, un peligro para la ciudad

El texto de la acusación contra Sócrates afirmaba que hacía buena la mala causa, que introducía nuevos dioses en la ciudad y que enseñaba una y otra cosa a los jóvenes. En *Las nubes*, el comediógrafo y coetáneo Aristófanes le presentó rodeado de jóvenes, y lo mismo hizo Jenofonte. Mientras por lo general son los viejos quienes intentan captar la aten-

ción de los jóvenes, en el caso de Sócrates sucedía al revés: los mancebos de las buenas familias le seguían y hasta intentaban filosofar mediante preguntas incisivas, como hacía el viejo maestro. Sócrates hacía sentir ignorantes a los jóvenes, y se reía de ellos. Incluso el bello Alcibíades, en unas memorables páginas del *Banquete*, no puede por menos que lamentarse de que le hiciera poco caso.

Si Sócrates pudo ser considerado peligroso para la ciudad, lo fue especialmente por su uso del *elenchós*, «refutación». Su sabiduría era crítica. Un personaje que dedicaba la mayor parte de su tiempo a refutar a los demás resultaba evidentemente incómodo. El *elenchós* puede resultar un juego intelectual fascinante, pero si lo practican los jóvenes que son el futuro de Atenas constituye una amenaza. Quien ironiza con la tradición e inocula ese hábito a los futuros ciudadanos resulta de entrada alguien sospechoso.

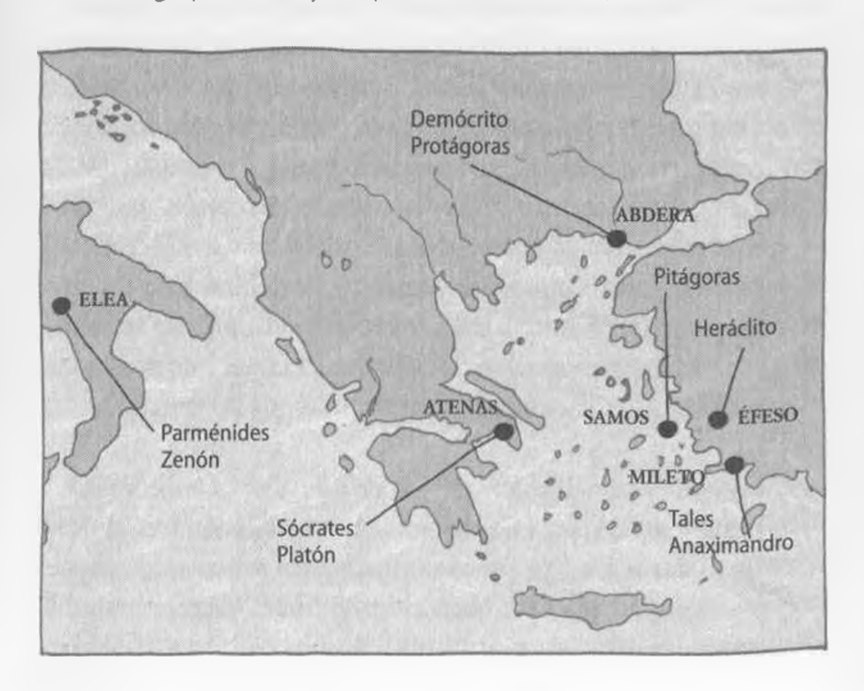
De los socráticos menores conocemos un segundo concepto, el de *parresia* o «libertad de palabra», que nos ayuda a comprender hasta qué punto Sócrates rompía con los tabús culturales de la época. La parresia en Grecia era un atributo de los filósofos, quienes cambiaban su pobreza material por riqueza espiritual y libertad para decir lo que quisieran sin ser molestados por ello. El concepto resultaba atrayente, en especial a las clases populares, para las que algunos filósofos, como fue el caso de Sócrates y posteriormente de Epicuro o de Diógenes de Sínope, eran auténticos héroes de quienes se repetían dichos y anécdotas. No hay que olvidar que quienes mataron a Sócrates pertenecían al gobierno de una ciudad democrática. Lo específico de la democracia griega es haber dado a sus miembros libertad de opinión y de palabra sobre los problemas de la comunidad. Pero la ejecución de Sócrates mostró que esa libertad había dejado de existir realmente. La parresia era algo difícil de tolerar cuando la

crisis amenazaba tanto a la ciudad como a lo que algunos percibían como sus valores. El viejo filósofo, el hombre libre que usaba su libertad para interrogar y para cuestionarlo todo, acabó siendo percibido por la mayoría de sus conciudadanos como un charlatán, en el mejor de los casos, y como un corruptor de la ciudad, enemigo de las libertades y las tradiciones, en el peor de estos.

Sabemos por Platón y Jenofonte que Sócrates afirmaba que le movía un *daimonion*, es decir, una voz de las profundidades, una voz sabia, gruñona y jocosa que le llevaba a filosofar y que, más que inducirle a obrar bien, le impedía hacer el mal. El *daimonion* es una voz divina, o un signo que se percibe en forma de voz, pero no un ser en cuanto tal. Sócrates afirmaba que en los días que precedieron a su juicio, el *daimonion* se manifestó en múltiples ocasiones (*Apología*). El *daimonion* nunca da razón a su voz, por lo que Sócrates ha de descubrirla por sí mismo. Filosofar sería, pues, el esfuerzo por descubrir lo que nos dice esa extraña voz. Con el *daimonion*, Sócrates descubrió el peso de un nuevo concepto que tiene a la vez fuerza política y valor moral: el valor de la propia conciencia, que toma forma de poderoso espíritu interior. El descubrimiento de la conciencia como tribunal interior es una importante aportación socrática a la historia del pensamiento. Pero la conciencia nace de la reflexión crítica, de poner entre paréntesis la sabiduría heredada de los antepasados. Ello pone a Sócrates en contradicción con la religiosidad tradicional y le obliga a replantear conceptos como los de piedad y virtud, lo que a la larga le granjeará la acusación de impiedad y contribuirá a su condena a muerte. Cuando esta llega, Sócrates, quien se considera inocente y a quien se le ofrece la posibilidad de huir, acata la sentencia. La injusticia no puede pagarse con injusticia, y al vivir en la ciudad y beneficiarse de sus

LA FILOSOFÍA ANTES DE SÓCRATES

Sócrates es una figura de tal importancia que los filósofos griegos anteriores a él se conocen bajo el apelativo común de «presocráticos». Estos pensadores fueron los primeros en intentar explicar el mundo de forma racional. Suyo es el primer intento de buscar causas naturales de los fenómenos meteorológicos o de construir teorías sobre la realidad que no se apoyaban en los mitos, es decir, teorías puramente filosóficas. La figura pionera es Tales, originario de la colonia jónica de Mileto y nacido a finales del siglo VII a.C. También de Mileto fue su discípulo Anaximandro. De hecho, si se sitúan en un mapa los lugares de origen de los presocráticos más destacados, se observa la enorme importancia de las colonias en el panorama intelectual de la Grecia clásica. Pitágoras y Heráclito fueron oriundos de otras ciudades de la costa jónica próximas a Mileto, mientras que Elea, en la actual región italiana de Basilicata, vio nacer a Parménides y al más importante de sus discípulos, Zenón. Abdera, también colonia, si bien continental, fue la cuna del sofista Protágoras, que dio nombre a un diálogo platónico, y del padre del atomismo, Demócrito.



leyes, Sócrates había aceptado tácitamente la posibilidad de ser condenado por ellas. Maestro de la paradoja, no deja de ser paradójico que para servir a la ciudad deba aceptar que Atenas le condene.

EL MÉTODO SOCRÁTICO: LA PARADOJA Y EL DIÁLOGO

El género de disputas que Sócrates mantenía con sus discípulos tenía como punto central, o al menos como uno de los más significativos, la paradoja. *Paradoja* es un vocablo de origen griego que significa «contra (*pará*) la opinión común (*dóxa*)». En la paradoja, lo que es racional y lógico desde el punto de vista teórico se contrapone a lo que sucede realmente. Aprender mediante paradojas significa, en primer lugar, tomar conciencia de las propias contradicciones y de la falta de coherencia entre lo que decimos y lo que hacemos. Cuando se dice, por ejemplo, que la virtud es conocimiento, resulta obvio que hay gentes sabias muy poco virtuosas, mientras que hay ignorantes perfectamente honestos. Y que hay millones de individuos virtuosos que ignoran del todo la idea de Virtud. Pero muy posiblemente lo que se nos quiere dar a entender es que el conocimiento moral, la virtud, es más importante que cualquier otro conocimiento de tipo técnico porque permite orientar la vida y llenarla de sentido. Al afirmar algo en apariencia falso como que nadie hace el mal a sabiendas, Sócrates no ignora que haya gente cruel:

> Estoy completamente convencido de que ningún hombre inteligente puede creer que alguien falte expresamente ni haga cosas malas o feas, ya que los inteligentes saben muy bien que todo aquel que hace cosas malas o feas lo hace sin darse cuenta de ello.

Sostiene que quien hace el mal y se deja llevar por la desmesura ha dejado de ser realmente humano: como no usa el entendimiento, no actúa ni humana ni moralmente bien.

Al comparar cómo deberíamos actuar y cómo actuamos, entendemos también la necesidad de controlar nuestros impulsos y de mejorar nuestro propio conocimiento. La frase délfica, «conócete a ti mismo», tiene mucho que ver con ese proceso. Conocerse a sí mismo significa descubrir a la vez lo unitario y lo cambiante de la personalidad. Y lleva implícito un elemento de autocrítica porque puede resultar que cuando alguien se conoce a sí mismo no se guste y eso puede dar lugar a situaciones emocionalmente complicadas. Todo conocimiento sobre lo humano tiene un punto de crisis y de replanteamiento vital. Uno no puede conocerse a sí mismo si no se sitúa previamente ante sus propias contradicciones.

Lo que en Sócrates se llama «dialéctica» es el esfuerzo por encontrar el conocimiento superando la contradicción paradójica. Superar las contradicciones a través del diálogo vendrá a ser algo así como renacer, recuperando una visión no contradictoria de las cosas y del mundo. Nadie dialogaba con Sócrates sin sentirse transformado en profundidad, y eso es lo que fascinaba a Platón. El método dialéctico socrático se conoce también como «mayéutica», del griego *maieutike*, «relativo al parto o al embarazo», porque consiste en ayudar al interlocutor a hacer nacer desde el fondo de su alma una cierta capacidad de superación de sus contradicciones internas.

El saber del no saber

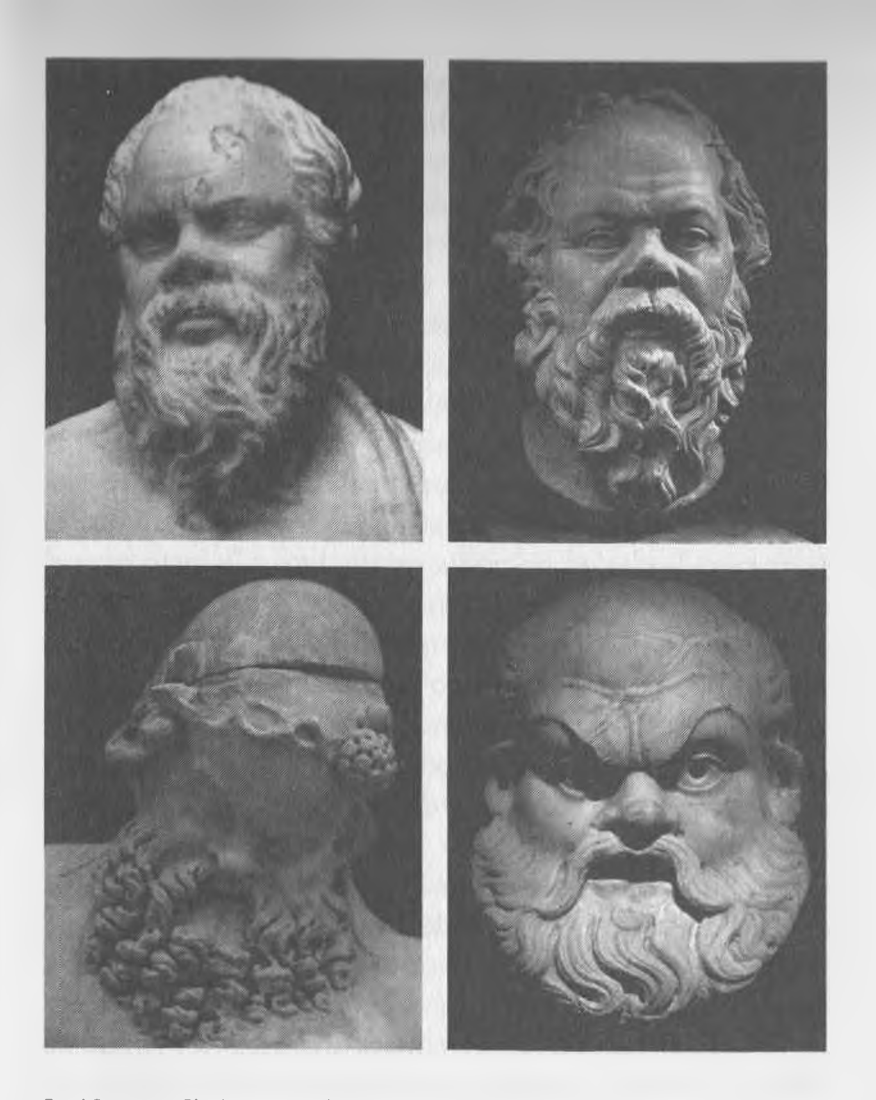
Sócrates se contradecía a sí mismo muchas veces y para él la filosofía era, fundamentalmente, una actitud de interro-

gación. La paradoja socrática por excelencia afirma: «solo sé que no sé nada», y su resolución es rica en posibilidades. Por un lado, la frase expresa la contradicción entre el conocimiento concreto y el conocimiento en general. Uno puede, por ejemplo, ignorarlo todo sobre física y ser sin embargo un ciudadano digno. Conocer alguna ciencia sería, así, algo puramente secundario frente a la decisiva importancia del saber sobre el alma y sobre la ciudad. Por otra parte, se ha visto en la frase una expresión de humildad. Solo quien humildemente reconoce su ignorancia puede progresar en el conocimiento, porque es capaz de replantearse sus propias hipótesis y recomenzar el camino al saber. Finalmente, el saber que no sabe nada se ha interpretado, también, como una provocación intelectual a los sofistas y a la religión tradicional. Saber que no se sabe permite distinguir entre un conocimiento auténtico y el dogma mantenido por la mayoría. No «saber nada» sobre los valores en que se funda la ciudad; no participar de sus creencias o de sus dogmas permite, sin embargo, alcanzar una libertad interior muy profunda. Es por todo ello que, para muchos de sus contemporáneos, Sócrates era un ateo.

Una vida sin examen no merece ser vivida.

Apología de Sócrates

«Solo sé que no sé nada» no deja de ser una paradoja educativa: al reconocernos ignorantes realizamos el primer paso en el proceso de aprendizaje, que es el de abrazar la duda y estar abiertos a las ideas que puedan llegarnos de los demás. Dialogar, buscando la verdad, que para Sócrates es tanto como ser capaz de dar con una definición correcta de las cosas, implica, antes que nada, situarse ante las cosas asumiendo que tienen aspectos paradójicos. Las paradojas socráticas se entienden mejor si se comparan



En el *Banquete*, Platón pone en boca de Alcibíades una comparación entre Sócrates y «esos silenos existentes en los talleres de la escultura». Barrigudos, calvos y de labios carnosos, los silenos, personajes del cortejo del dios del vino, Dioniso, transmiten una imagen totalmente opuesta al ideal de la belleza clásica. Al acentuar dicha semejanza en bustos y pinturas, los artistas griegos y romanos, que a menudo consideraban la belleza exterior como reflejo de la interior, estarían en cierto modo poniéndose en guardia ante un personaje que rompía esquemas. De izquierda a derecha y de arriba abajo, dos representaciones canónicas de Sócrates originales de la Grecia de los siglos IV a I a.C., y otras dos de un sileno, la primera griega clásica y la segunda de origen romano.

con el método de enseñanza que practicaban los sofistas, el *paignon* retórico. La palabra *paignon* significa «juego» y los sofistas usaban juegos retóricos para educar a sus jóvenes pupilos. Les hacían redactar, por ejemplo, discursos en defensa de posiciones extremas durante un juicio, o les pedían que justificasen a la vez una tesis y la contraria, valorando fundamentalmente la capacidad de emocionar que pudiera tener una declamación ante un jurado. Sócrates buscaba un tipo de conocimiento sobre el alma que nada tenía de juego. Este defendió, contra los sofistas, la tesis de que la justicia no depende del cálculo de consecuencias ni de los intereses particulares, y consideró que lo justo para la ciudad no podía ser distinto a lo justo para el individuo (recordemos su renuncia a escapar a la muerte). Por lo tanto, las decisiones morales no podían de ninguna manera ser presentadas como juegos de habilidad. Las paradojas socráticas tienen fundamentalmente que ver con la manera de conducir la propia vida y con la importancia de la verdad tanto para la vida moral como para el conocimiento.

Platón aprendió en las paradojas socráticas que la verdad es el producto de un proceso de investigación «dialéctico», es decir, que consistía en la clarificación del conocimiento a través del diálogo. Habrá, sin embargo, algo que les separe. El esfuerzo socrático es claramente didáctico. Se trata de educar al hombre porque, cuando descubre la realidad del alma, aparece con claridad que «nadie hace el mal a sabiendas». La auténtica filosofía es pedagogía y hay que cambiar a cada hombre para lograr una transformación de la sociedad. Platón, en cambio, sin dejar de insistir en la importancia de la educación, se centrará en la política. Su instrumento para cambiar la sociedad es colectivo: las leyes justas son lo único que puede acabar forjando hombres justos.

Ahora bien, ¿qué nociones de justicia o bien han de orientar dichas leyes? O lo que es lo mismo, ¿cómo vincular lo que es perecedero y cambiante, como las leyes humanas, con lo que es eterno y verdadero? La respuesta, la teoría de las Ideas, es tal vez la aportación más audaz de Platón.

Capítulo 3

LAS IDEAS, CAMINO DEL SABER

La teoría de las Ideas permite a Platón responder a la pregunta «¿qué es la realidad?». El filósofo muestra que lo aparente y lo sensible son una ficción, y que la auténtica realidad se puede «ver» solo con la mente y no con los sentidos corporales. Las Ideas constituyen la puerta de entrada obligada al pensamiento platónico y tienen importantes ramificaciones en su ética y su política.

Cuando en el lenguaje corriente decimos «¡tengo una idea!», damos a esa frase un sentido muy distinto al que le atribuye Platón. Para nosotros, una idea está en la mente y se construye por abstracción y generalización: veo humanos, árboles o casas diversas y mi mente elabora la idea de «hombre», «árbol» o «casa». En la filosofía platónica, el proceso es exactamente el contrario. Una idea no se tiene en la mente, ni se forma abstrayendo los rasgos genéricos de las cosas, sino que existe tal cual desde la eternidad. Suponer que existe un mundo de las Ideas permite dar un orden y un sentido a la diversidad de opiniones y a la multiplicidad de objetos que conocemos mediante la experiencia de nuestros sentidos.

Sin embargo, aunque la teoría de las Ideas constituye el núcleo de la metafísica de Platón, por mucho que rebusquemos en los diálogos no encontraremos explícitamente esa teoría en cuanto tal, ni hay un texto canónico que la formule de forma íntegra. La teoría de las Ideas se halla más o menos apuntada y desarrollada en muchos de los diálogos del au-

tor. Asimismo, casi en cada diálogo, Platón presenta nuevos aspectos del problema, no siempre coincidentes con lo que había afirmado antes, algo que hace más complejo su estudio. Lo más relevante, sin embargo, es que vincula su teoría con la forma en que el hombre llega a la sabiduría, por lo que además de ser una teoría sobre la naturaleza de la realidad explica también cómo llegamos a conocerla.

¿QUÉ ES UNA IDEA?

En griego, *eidein* significa «ver» y una idea (*eideia* o *eidos*) era la imagen, la forma visible, la manifestación puramente material de la cosa. En el pensamiento anterior a Platón eran los ojos y no la mente lo que configuraba una idea. Platón transformó profundamente el concepto.

«Idea» acabó designando una «forma interior», el modelo que daba entidad y estructura a la pluralidad de las cosas. La idea se convirtió en causa universal de los objetos sensibles, que participan de su perfección absoluta imitándola. Del ojo del cuerpo se pasó al ojo del alma, pues es en el interior de cada uno de los hombres, y no en su experiencia sensible, donde se produce la revelación de la Idea como modelo perfecto y esencia eterna. El núcleo de la teoría platónica de las Ideas consiste en la afirmación de que todo cuanto existe bajo una forma temporal no es más que un símbolo o una aproximación a algo que realmente «es»; algo que posee una última realidad suprasensible y que solo el alma, y no cualquiera, sino el alma más perfecta, puede captar. Para explicar qué es una Idea, Platón usó el concepto de «paradigma», que se traduce habitualmente como «modelo», porque explica no lo que las cosas son, sino lo que deberían ser para convertirse en perfectas.

El auténtico ser lo descubre la mente, y todo lo que ven los ojos es una mezcla de realidad y apariencia, puramente mutable, opinable e inconexa. La Idea es el ser perfecto, y toda aproximación que intentemos a ella será necesariamente parcial e imperfecta, porque no puede comprenderse desde los sentidos. Muy al contrario: una característica básica de la Idea platónica es su inteligibilidad, es decir, que solo puede conocerse mediante la razón. Precisamente porque son inteligibles, las Ideas no pueden tener cuerpo; no hay Ideas en el mundo de las cosas, las cuales simplemente son copias de las Ideas.

También, por ser perfectas, las Ideas son inmutables; ni nacen, ni mueren, ni cambian. Y no lo hacen porque no pueden ser otra cosa que lo que son: modelos inteligibles. Además, la Idea ha de ser única, en la medida en que la unidad es la perfección del ser, mientras que en la pluralidad necesariamente existirían la imperfección y el no-ser. Lo que Platón denomina «la potencia del Bien» consiste en comprender las semejanzas y las diferencias con claridad y evidencia: el Bien es la capacidad de ver claro. Conocer las Ideas lleva el alma al Bien, algo que nada tiene de misterioso o inefable.

Las Ideas son, en lo fundamental, un principio de conocimiento cuyo sentido se halla en la capacidad de ordenar los objetos percibidos con los sentidos. Hay que saber qué es la Piedad, la Justicia o la Belleza para poder afirmar correctamente si un acto es piadoso, una proposición es verdadera o una escultura es bella. Solo suponiendo que existe un mundo de lo inteligible se puede esperar que lo material y lo sensible tengan una estructura y un orden internos, más allá de la dispersión y la pluralidad de las cosas. Las Ideas permiten que haya algo de permanente en las cosas, algo que estas comparten y de lo que participan. La participación es la manera en que el objeto material es iluminado por la

Idea. Platón dio incluso un paso más, afirmando que son las Ideas las que hacen posibles los actos humanos que de ellas derivan. En el *Eutifrón*, por ejemplo, se dice que la piedad es «esa forma (*eidos*) por la que son piadosas las cosas piadosas».

No solo hay Ideas de cosas materiales tales como hombre, animal..., etc., sino también de conceptos ideales tales como el Bien, la Belleza o la Unidad. Conocer las Ideas de los conceptos ideales es vital para que el gobernante actúe con justicia.

COMPRENDER EL CAMBIO DESDE LA PERMANENCIA

Platón intentó resolver mediante la teoría de las Ideas un debate muy anterior, propio de quienes denominaba «los sabios», es decir, de los hoy llamados «presocráticos». Los antiguos griegos supusieron que la naturaleza fluía a partir de un principio único estructurante (agua, aire, fuego, tierra...) al que llamaron *arché*, de la misma manera que la ciudad era gobernada por un arconte o magistrado. Pero buscar el elemento que daba estructura a la realidad se reveló pronto una empresa imposible. Ni todo puede ser agua, ni todo puede ser aire. Los pitagóricos fueron quienes intuyeron que la realidad era algo así como la expresión de una ecuación matemática, además de secreta, y esa tesis la retuvo Platón: en las matemáticas hay cálculo, y no opinión. Dado que expresan una verdad indudable y demostrativa, las matemáticas constituyen la puerta de entrada a las Ideas.

En relación con el tema de los principios, hubo otro debate anterior a Sócrates que influyó de manera fundamental en la intuición de Platón para elaborar la teoría de las Ideas: el dedicado al problema del cambio y la permanencia. En una

aplicación de verdades abstractas de distinto signo, Heráclito y Parménides habían intentado explicar el sentido del cambio analizando por primera vez el lenguaje y, en especial, la palabra «ser», vocablo que identifica a todo aquello que existe. Para Heráclito, el ser solo podía entenderse como una unidad de contrarios; por su parte, Parménides tenía una visión del ser más cercana a la lógica de los pitagóricos: si el ser es, el no-ser no puede ser; nadie puede decir nada del no-ser, y ni siquiera pensarlo. Para Heráclito, la realidad está en constante flujo; todo es cambio y la permanencia es una ilusión. La posición de Parménides era la contraria: el cambio y el movimiento, en tanto que alternancia entre ser y no-ser, son una ilusión.

Según Platón, tienen razón al mismo tiempo Heráclito y Parménides, porque el mundo sensible en el que habitamos es imperfecto y cambiante, mientras que el mundo inteligible, el que da sentido y unifica la pluralidad de las cosas, es inmutable y perfecto. La contraposición que existe según Parménides entre lo que dicen los sentidos, que hay cambio, y lo que dicta la razón, que el cambio es ficticio, encuentra en la teoría de las Ideas una posible resolución. No todo en la vida son opiniones, flujos y cambio. La percepción sensorial no es el único conocimiento del que disponemos, como demuestra la existencia de las ecuaciones matemáticas ausentes como tales en el mundo de lo sensible. Lo múltiple debe ser comprendido por lo uno. La teoría de las Ideas afirma que ha de existir necesariamente algo que pueda ponernos a salvo del vértigo que produce el cambio y las transformaciones que la sensibilidad humana capta todos los días. El filósofo es, exactamente, quien a imagen de Sócrates nos conduce al conocimiento y a la comprensión de esa realidad transcendente que Platón denomina «Idea», es decir, el modelo perfecto.

Al proponer una teoría de las Ideas, Platón dio respuesta a dos problemas importantes. Por una parte, explicó cómo podemos conocer por medio del lenguaje. El lenguaje explica la realidad porque nuestras mentes comparten significados universales. Sin un conocimiento de la definición perfecta de «Idea», incluso el más mínimo acto de comunicación resultaría imposible. Si cuando digo «Un tigre es un animal bello» puedo esperar que alguien me entienda y me responda —con independencia de que esté o no de acuerdo con mi apreciación—, he de suponer que existe una idea de Belleza común y compartida en las mentes de quienes entienden la frase y la consideran significativa. Las Ideas son el prototipo de la palabra, desbordan el ámbito de la palabra misma y muestran que existe una realidad —el *logos*, la razón— que va más allá de los puros signos lingüísticos y hace inteligibles los conceptos y posible el conocimiento. Una Idea tiene mucho que ver con la definición perfecta, es decir, la que retiene los elementos permanentes y eternos de las cosas. El segundo problema al que atiende Platón es la capacidad que también tiene el lenguaje para manipular.

Las Ideas, por tanto, no solo constituyen una necesidad de la teoría del conocimiento. Surgen también en un contexto político, de la urgencia de poner orden en la dispersión de las opiniones, típica de la democracia, buscando un principio trascendente que las unifique. Platón, como Sócrates, creía que, si llegábamos a la definición perfecta a través del diálogo, las disensiones políticas habrían terminado.

Según esta interpretación, una Idea equivale a una ley porque pone orden en las cosas. La Idea no se entiende, por tanto, como ley en el estricto sentido político, sino más bien en el matemático: cuando un matemático predice un eclipse está

> **Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí.**
>
> *Teeteto*

suponiendo que hay modelos objetivos de razonamiento que permiten ordenar el cosmos y darle un sentido invariable. Las leyes de la matemática son universales y eternas; se descubren y no se crean. De la misma manera, las ciencias permiten comprender y regular los fenómenos porque encuentran leyes que se cumplen siempre, independientemente de nuestra voluntad. En ciencia, una ley tiene validez general y es una verdad objetiva cuando ordena el mundo y fija un criterio de comprensión. La teoría de las Ideas recoge ese aspecto de legislación universal que Platón había observado en el ámbito de la matemática.

Gobernar con justicia, por consiguiente, exige previamente entender los modelos racionales, puros y perfectos de las cosas —las Ideas—, de la misma manera que el científico puede prever los movimientos de los cuerpos porque conoce las leyes de la ciencia. No podría existir tampoco un gobierno justo si no se fundase en un conocimiento estable de las cosas humanas y, específicamente, de lo que es el Bien como principio absoluto, intemporal.

La teoría de las Ideas constituye, por tanto, la respuesta a un problema, el de cómo alcanzar la justicia, que Platón vivió en primera persona con la decadencia de Atenas y la muerte de Sócrates. Cuando todo cambia y la ciudad se hunde, cuando a nuestro alrededor nada parece suficientemente estable, a quien razona solo se le abren dos posibilidades. Podemos asumir que el mundo es así, que todo cambia y que nunca podremos entender nada; entonces solo quedan en pie las pasiones contradictorias, y finalmente violentas, que nos llevan al fracaso de la ciudad. O, por el contrario, podemos suponer que, por encima de la multiplicidad y de

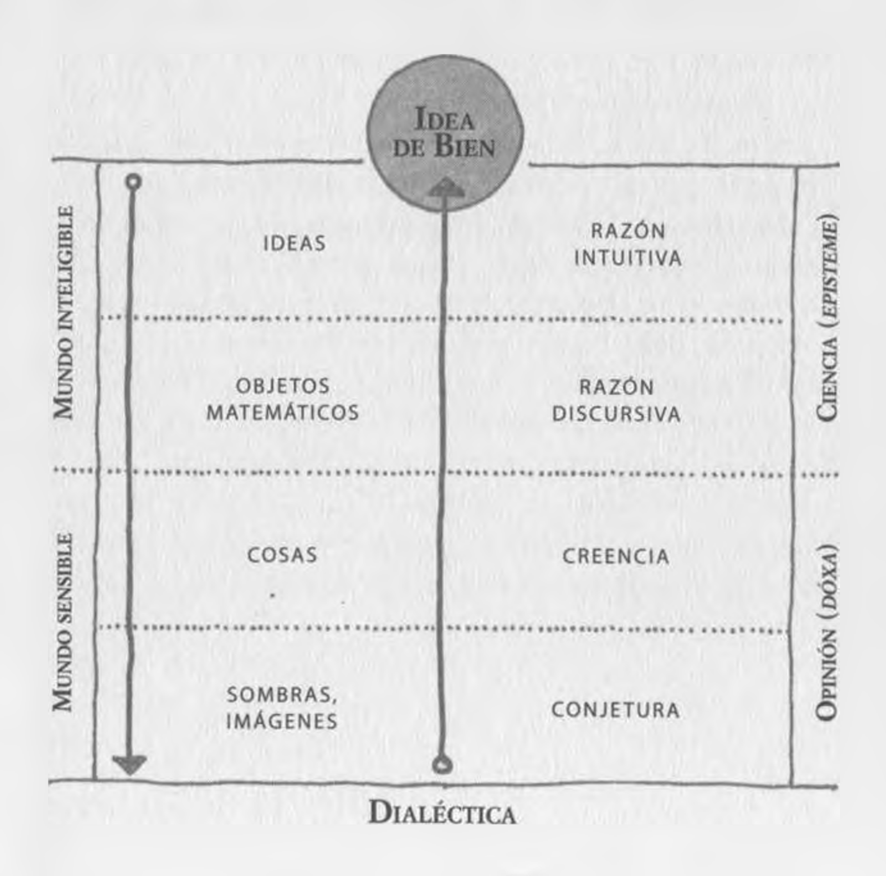
UN CAMINO ASCENDENTE AL SABER

Aunque Platón no expuso nunca en ninguna de sus obras su teoría de las Ideas de una manera completa, a partir de los distintos fragmentos que el filósofo dedicó a ella, sobre todo de los contenidos en algunas de sus obras de madurez —en *Fedón* y *Fedro*, pero especialmente en la *República*—, pueden construirse esquemas que nos permitan clarificar mejor su tesis. Según Platón, hay distintos grados o niveles de realidad a los que corresponden diferentes grados de conocimiento. La dialéctica o filosofía es el proceso mediante el cual vamos ascendiendo desde el conocimiento del nivel más bajo de realidad al más alto, la idea de Bien. Inmediatamente por debajo de la idea de Bien en términos de grado de realidad se encuentran el resto de las Ideas, y por debajo de ellas se tienen los objetos matemáticos, tales como los teoremas de la geometría. Ideas y objetos matemáticos constituyen el mundo inteligible, la auténtica realidad, accesible solo al intelecto. El mundo inteligible es el dominio de la ciencia (*episteme*), el nivel más alto del conocimiento. A medida que nos alejamos de las Ideas nos adentramos en el mundo sensible, el mundo físico temporal que percibimos con nuestros sentidos, sometido al cambio, a la movilidad y, en consecuencia, a la corrupción; es una copia de las Ideas y en él no cabe la ciencia, por lo que es objeto de mera opinión (*dóxa*).

Ciencia y opinión; realidad y reflejo

Una vez que hubo establecido las divisiones entre mundo inteligible y mundo sensible, y entre ciencia y opinión, Platón procedió a elaborar otras nuevas dentro de cada ámbito. Así, en lo concerniente al mundo inteligible, distinguió, como ya hemos visto, entre Ideas y objetos matemáticos al considerar que los objetos de la geometría y la aritmética eran realidades intermedias entre aquellas y las cosas. Las Ideas, como grado superior de realidad, eran el dominio del nivel superior de conocimiento, la razón intuitiva o *noésis*, la acción de la inteligencia pura. Las nociones matemáticas, en cambio, eran el dominio de la razón discursiva o *diánoia*, la inteligencia que opera a partir de hipótesis; aunque la diferencia exacta entre una y otra no queda nunca del todo clara

en la obra platónica. *Diánoia* y *noésis* son, pues, las dos componentes de la *episteme*. En el ámbito del mundo sensible, por su parte, Platón distinguió entre las cosas u objetos materiales y las imágenes de dichas cosas, como pueden ser su reflejo en el agua o sus sombras. Sobre estas imágenes no podemos aspirar más que a la conjetura, el nivel más bajo de conocimiento. Acerca de las cosas, sin embargo, nuestro conocimiento es algo más preciso e implica la adhesión del sujeto que percibe, por lo que Platón la llama «creencia». Conjetura y creencia son, pues, las componentes de la *dóxa*. Queda así completada la teoría de las Ideas, que en esta formulación podría resumirse en la relación siguiente: la ciencia es a la opinión lo que la realidad a su reflejo.



las diferencias, ha de existir algo que les dé una unidad y un sentido, aunque no sea comprensible a simple vista.

Si todo cambia, lo bueno y lo justo de hoy podrían no serlo mañana pero, si existe un modelo de perfección, entonces disponemos de una regla y un modelo para actuar con sentido entre los cambios y la multiplicidad de las cosas. No se podría vivir en un mundo sin algo parecido a una verdad común y compartida; lo contrario nos llevaría al caos, cada cual viviría en su propio mundo y la verdad valdría lo mismo que la apariencia. En ese sentido, pues, en las Ideas encontramos una fusión casi perfecta entre los requerimientos de una teoría del conocimiento y los de la teoría política. No obstante, a pesar del gran territorio filosófico que abrió la teoría de las Ideas de Platón, su propuesta hubo de esperar un largo proceso de maduración durante siglos.

La teoría de las Ideas tiene dos consecuencias obvias. Por una parte, como nunca seremos tan perfectos como una Idea, la insatisfacción y el deseo anidarán por siempre en el alma de los humanos que viven atrapados en el mundo sensible. En segundo lugar, el gobierno justo, el que sería tan perfecto como una Idea y realizaría el Bien de manera perfecta, nunca podrá alcanzarse en el mundo de lo sensible. La injusticia y la insatisfacción nos acompañarán siempre. Razón de más para que Platón considere imprescindible elaborar, junto a la teoría de las Ideas, una teoría del alma, capaz de integrar los contrarios, y una política que propugne un gobierno de nuevo tipo, el de los sabios y el filósofo rey.

CAPÍTULO 4

LA ASCENSIÓN DEL AMOR AL BIEN

El *Banquete* es el gran diálogo en elogio de Eros, el dios del amor y el deseo. Según Platón, la verdad del amor no se encuentra en la belleza de los cuerpos, sino en la de las almas. Es, además, el sentido mismo de la filosofía, en cuanto nos conduce al Bien.

Para designar lo que nosotros conocemos como «amor», los griegos empleaban hasta tres palabras: *eros*, *philia* y *agapé*. El *eros* era un enamoramiento físico, no necesariamente duradero. Como tal, da voz al deseo del cuerpo y tiene algo de profundo misterio. La *philia*, por su lado, tiene más que ver con la amistad y con la pertenencia al grupo y al clan (en Homero, *hoi philoi* son «los míos», incluyendo a los esclavos). Es una relación no siempre igualitaria, pero de gratitud y de proximidad. En Grecia, el amante experimentaba «eros» y el amado «filia». La filosofía, «amistad o amor la sabiduría», designa así una relación no dominante, sino admirativa. El *agapé*, por último, designaba el amor homosexual, pero en el período romano, y bajo el cristianismo, pasó a designar el amor sin sexo; una forma de amor puramente contemplativa y desinteresada.

Para el filósofo griego, la pasión amorosa, es decir, el *eros*, solo adquiere sentido alumbrada por el alma y la razón. Platón no fue el primero en explorar la relación entre el amor y el saber: la mitología griega ofrecía una abun-

dante cantidad de ejemplos de amores, muchos de ellos homosexuales, que implicaban no solo goce corporal sino la transmisión de conocimiento entre amante y amado, tales como los que hubo entre Zeus y Ganímedes, Apolo y Jacinto o Pan y el pastor Dafnis. También los líricos griegos exaltaron las parejas de amantes, como Aquiles y Patroclo. En general, las relaciones sexuales entre un adulto y un muchacho eran comúnmente aceptadas en la Grecia clásica (las relaciones homosexuales entre adultos, en cambio, estaban mal vistas). El *erastés*, el amante maduro, era también el guía del púber *erómeno* en la vida adulta. El ámbito en el que esa relación era más conocida y aceptada era en el militar. En Esparta, la formación moral y militar de los muchachos iba a cargo de sus amantes y protectores. En Tebas, *erastés* y *erómenos* convivían como pareja sin problemas y, de hecho, existió un Batallón Sagrado compuesto por parejas de amantes. En filosofía, sin embargo, no conocemos textos sobre amor homosexual anteriores a Sócrates, a quien Jenofonte retrata repetidas veces persiguiendo muchachos. Pero el elemento principal de estas relaciones es, en todo caso, claramente educativo, en el sentido apuntado más arriba. Platón se movía en el marco de una tradición con la que sus contemporáneos ya se hallaban hasta cierto punto familiarizados.

Aunque el *Banquete* participa de este ambiente homoerótico, no es para nada un libro sobre el amor homosexual, sino un intento de ejemplificar la compleja relación entre el cuerpo, las Ideas y el alma. Los poetas y la tradición habían puesto el acento en el aspecto trágico del deseo y, muy especialmente, en el desorden que está implícito en la conquista amorosa (aunque finalmente la pasión sea pacificada en el goce). Pero en Platón el amor no es un problema sentimental, sino racional. Aunque todos los personajes del

diálogo creen saberlo todo sobre el amor, porque lo han experimentado y a veces incluso perdido, Platón muestra que, en realidad, nadie sabe nada, porque lo buscan donde no se encuentra, en los cuerpos que cambian y en las pasiones inestables, en vez de buscarlo en las almas y entre las Ideas eternas.

EL AMOR Y LA VIRTUD

Uno de los conceptos fundamentales que la sofística y Sócrates habían aportado al pensamiento griego fue el de *areté*, palabra que solo podríamos traducir como «virtud». En Grecia, la virtud y la belleza eran conceptos que transcendían el ámbito de la moral y de la estética, respectivamente. La forma de realizar una acción, y no su contenido, es la que convierte ese acto en algo bello (*kalón*). Por tanto, lo bello es también una forma de la bondad.

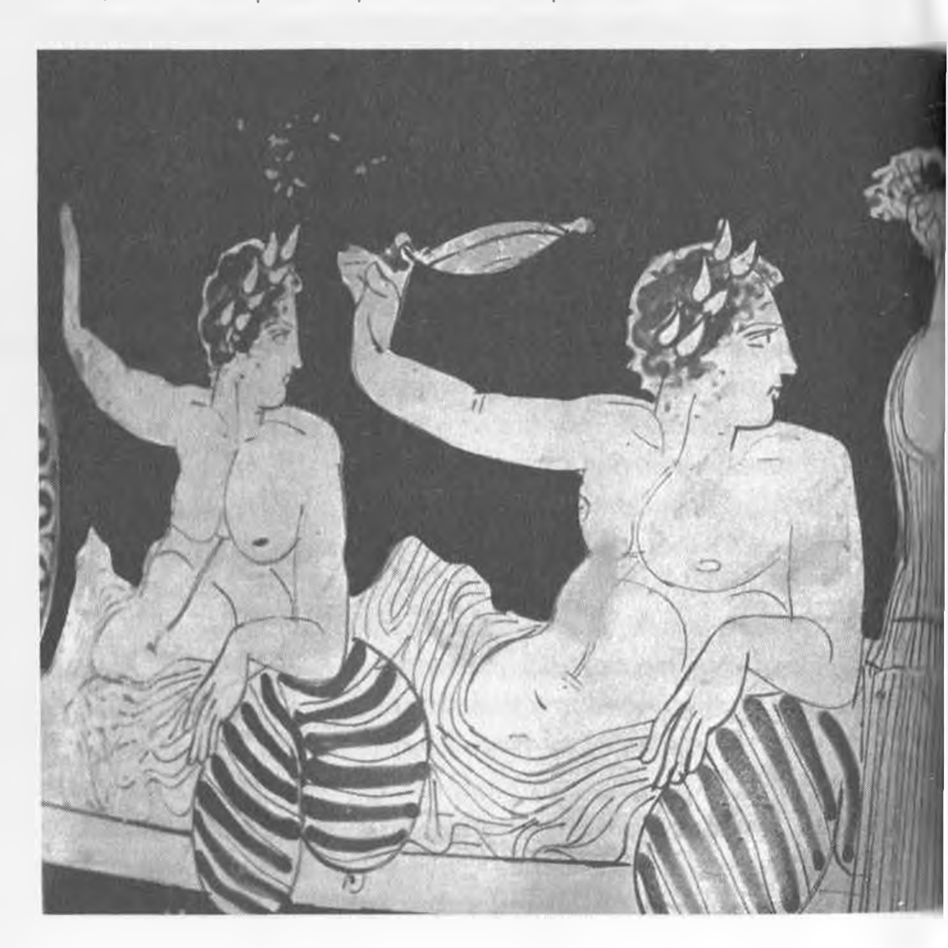
> **Todo lo que es bello es bueno y no exento de mesura.**
>
> *Timeo*

De la misma manera, la virtud de algo no designa primariamente un concepto moral, sino la excelencia, el funcionamiento óptimo de aquello para lo que un objeto ha sido hecho. La virtud, pues, alcanza a todo cuanto existe, ya sea el carácter de un hombre o la utilidad de una cosa, en la medida que uno y otra «son como deben ser».

La *areté* no está, sin embargo, al alcance de cualquiera; exige una educación y tiene mucho de aristocrático. Marca una diferencia radical entre (lo que debería ser) el auténtico ciudadano, y los *hoi polloi*, «los numerosos». Es por tanto un concepto con un valor político, pues su mantenimiento es esencial en la transmisión de los valores de la tradición. Es la justa medida de amistad, templanza y justicia que sitúa

BAJO EL INFLUJO DE DIONISO

La palabra griega «simposion» no designa un banquete propiamente dicho, que sería más bien un *deipnon* o un *syndeipnon*, sino el momento en el que, tras la comida, los invitados comenzaban a beber vino en común siguiendo estrictas normas de etiqueta. El *simposion* arrancaba siempre con una libación en honor de Dioniso, dios del exceso y, según la mitología, inventor del vino. Espeso y más fuerte que el actual, el vino de la Grecia clásica solía mezclarse con agua (a veces agua de mar), resina, bayas de mirto o especias. Se creía que algunos caldos podían dejar preñada a la mujer sin concurrencia de varón, de manera que, aunque era habitual que asistieran bailarinas,



ejecutantes o prostitutas, las damas honestas quedaban excluidas de estos banquetes. Un «simposiarca» decidía cuándo y cómo beber para intentar que, en todo caso, los participantes sucumbiesen más o menos al mismo tiempo (Platón propuso en las *Leyes* que nadie menor de cincuenta años pudiese ser simposiarca). La bebida se mezclaba con el agua en cráteras que a menudo iban decoradas con motivos relacionados con el evento, como en el caso de la imagen, que muestra un *simposion* amenizado por una flautista. Los asistentes solían estar parcialmente reclinados en lechos y consumían el vino de recipientes planos con dos asas llamados «cíclicas».



cada cosa y cada acción humana en el ámbito de lo que le es propio, sin defecto ni exceso. El ideal educativo de un ateniense en la época de Platón puede resumirse en el concepto del *kalos kagathós*: el hombre equilibrado; bello de cuerpo y bello de alma; es decir: justo. La educación del joven ateniense, que se fundaba en la música y en la gimnasia, estaba pensada para acentuar esa necesidad de equilibrio que el amor pasional ponía en riesgo.

El amor del que se discute en el *Banquete* es fundamentalmente el de los muchachos que han de ser iniciados en la virtud, pero no es solo un amor pedagógico como el recogido por los mitos anteriormente citados y que sirve para transmitir los valores tradicionales aristocráticos, sino un amor filosófico dirigido al alma. Platón no niega la importancia del placer pero lo vincula a la sabiduría. Solo quien ha comprendido la centralidad de las Ideas y no se ha dejado engañar por el cuerpo logra un auténtico placer (intelectual). La sabiduría consiste en disponer de un alma y un cuerpo que sean al mismo tiempo bellos y virtuosos, es decir, aptos para gozar del placer auténtico.

No es que Platón considere que el cuerpo es «malo» sino, en todo caso, insuficiente. El amor a las almas no niega el amor a los cuerpos, pero este, en cualquier caso, representa solo un primer peldaño en la ascensión al conocimiento superior. El amor es un instrumento del conocimiento y cuando se convierte en una pasión, cegadora por irracional, resulta incluso deleznable. De hecho, desde el punto de vista estricto de la sexualidad, Platón apuesta por la castidad. (Este y otros elementos parecidos, en la interpretación que le dio el cristianismo y muy especialmente san Agustín, está en la base del «amor platónico» medieval, desprovisto de expresión sexual.)

Si el amor resulta preocupante es, por tanto, porque perturba la *areté*. El cuerpo pone en jaque el deseo ordenado

del alma y lo relativiza. Platón consideró siempre, y en eso no resulta particularmente original respecto a la cultura de su tiempo, que existen cuatro virtudes fundamentales en el buen ciudadano: la sabiduría, la fortaleza (o coraje), la templanza (o moderación) y la justicia, que deriva de las anteriores y que es la que regula las otras tres y pone orden en sus relaciones recíprocas. La templanza deja de tener sentido cuando el eros invade la vida humana. De ahí la necesidad de mostrar que la razón puede pensar y dar sentido a la pasión y al mundo inteligible porque integra la belleza de los cuerpos en la de las almas y en las Ideas. No deja de ser significativo que Platón sitúe el debate sobre el eros en el marco de un banquete (o, más estrictamente, en la ceremonia inmediatamente posterior, el *simposion*), que en Grecia era un acto social muy formal y pautado.

EL EROS Y LAS IDEAS

El eros es, como ya se ha dicho, la fuerza que nos permite ir del mundo sensible, el de los cuerpos, al inteligible, porque lo único digno de ser amado, al fin, son las almas y las Ideas. En palabras que el propio Platón pone en boca de Diótima, una de las voces del *Banquete*:

> Pues esa es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños, ir ascendiendo continuamente en base a aquella belleza de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de estos terminar en aquel conocimiento que es conocimien-

to no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí.

La teoría de las Ideas afirma que el mundo sensible no se basta a sí mismo y que, por su misma naturaleza cambiante, aspira a una perfección que jamás logrará. Lo mismo sucede con el eros, un sentimiento que es universal pero que nadie puede escoger ni dominar por entero. El eros, como la aspiración a la Verdad y a la Belleza, es profundamente «filosófico». Cuando nos falta tendemos a sentirnos inmensamente desgraciados y gobierna sobre las otras pasiones aunque, como tal, no nos ordene nada. Enamorarse no puede ser una ley pero constituye una tendencia, o un ideal, del que no podemos prescindir. El amor busca y no encuentra su realización; es un motor de la acción humana que nos lleva a estar constantemente sometidos a la duda y nos llena de ansiedad. No es sabio pero aspira a la sabiduría. Cuando amamos descubrimos que ninguna realización material del deseo logra ser tan perfecta como la propia idea del Deseo, pero su misma búsqueda nos sitúa en un camino de perfección. Es en este sentido que el eros es un excelente ejemplo de la tesis de las Ideas como modelo.

Necesitamos del mundo de las Ideas para explicarnos el amor, aunque a primera vista no haya dos ámbitos más contradictorios. Todo el ámbito de Eros está dominado por impulsos profundamente irracionales. El amor por naturaleza es cambiante e inestable, caprichoso y antojadizo. Si el modelo y la forma de entrada al mundo de las Ideas son las matemáticas, nada parece menos sometido a cálculo que el deseo amoroso. Por definición, lo que toca al deseo es estructuralmente subjetivo y poco razonable. Los sofistas habían afirmado que la moral no podía tener nunca un carácter objetivo y que conceptos tales como los de «amor» y

«belleza» eran la mejor prueba. Al fin y al cabo, el amor que nos envuelve en bellas palabras tiene mucho que ver con la sofística que confunde realidad y deseo. Platón, en cambio, mostrará que es posible encontrar un concepto del amor perfecto en sí mismo, que integre el deseo con la virtud.

La teoría del Eros que Platón explica en el *Banquete* es, además, un excelente ejemplo de la transformación de los conceptos que propone la teoría de las Ideas. La pasión, forja de desorden en los cuerpos, encontrará su culminación y, al mismo tiempo, su apaciguamiento, en un tipo de amor superior al de lo meramente material y sensible. El auténtico amor, el único que realmente puede apaciguarnos y volvernos sabios, es el amor por la sabiduría que es, en ella misma, inmaterial. La filosofía, que es ese «amor al saber», supera y culmina el esfuerzo de todo amor por llegar a la plenitud.

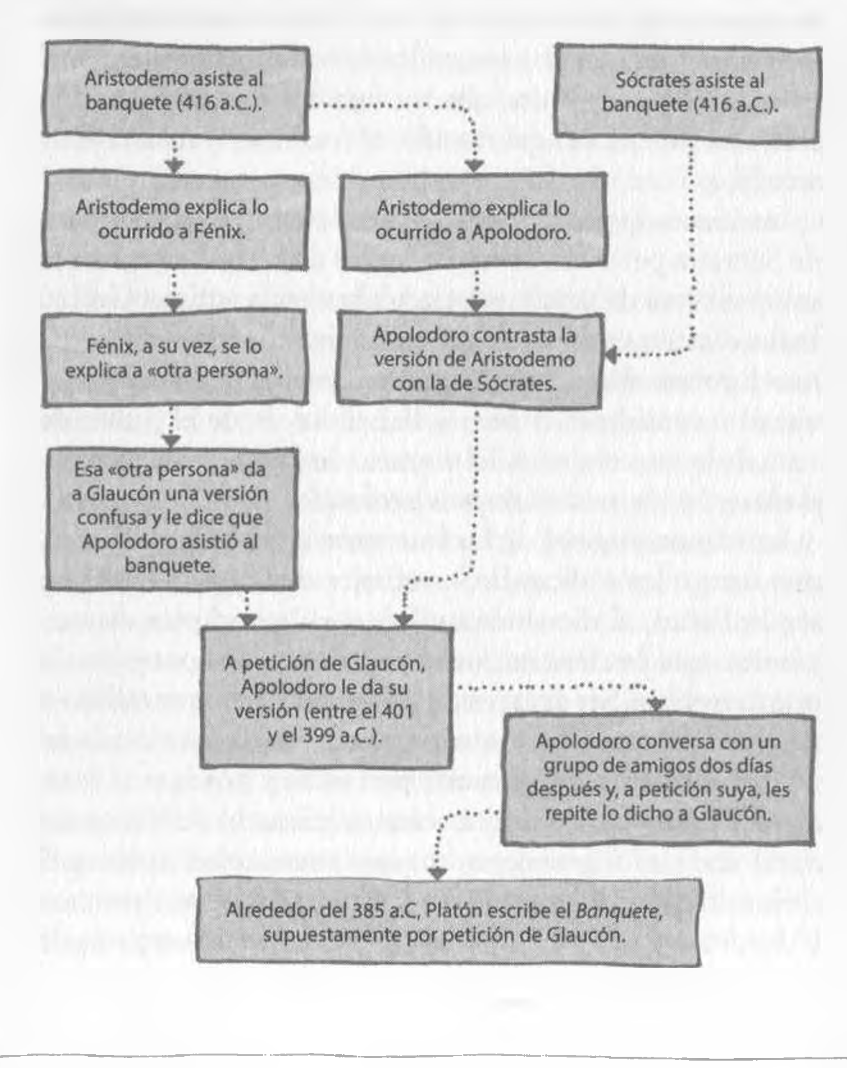
El amor en Platón no es, por tanto, una mera relación entre dos, amante y amado, sino que forma un triángulo cuyo tercer elemento son las Ideas. Amante y amado se compenetran y se identifican por su relación con el tercer vértice de ese peculiar triángulo, que es el Bien. Si los cuerpos se aman y se desean mutuamente es porque convergen en el amor del conocimiento y de las Ideas (el Bien, la Justicia). Lo que atrae a dos cuerpos que se aman es, al fin, el amor por la Idea que los une. De ese modo, los amantes mantienen el vínculo entre ellos incluso cuando el cuerpo declina porque lo que realmente aman y desean es el conocimiento. Esa tesis tiene una particular importancia no solo a la hora de explicar las relaciones humanas que perduran en el tiempo, sino en el ámbito de la educación. En el modelo platónico de pedagogía, la relación entre maestro y alumno se sustenta en el mutuo amor por el conocimiento y no en la admiración personal.

El *Banquete* es uno de los diálogos más significativos de Platón, tanto por la carga conceptual que hemos ido examinando como por su estricta calidad literaria. La profundidad de sus alegorías ha tenido un importante eco en toda la cultura occidental y ha creado incluso un término, el «amor platónico», que ha ayudado tanto a oscurecer el mensaje de Platón como a crear toda la sensibilidad romántica. La sorprendente capacidad de Platón para recrear un ambiente misterioso y sugerente en el que, desde el primer momento, se intuye que va a producirse una revelación trascendente, hace del diálogo una lectura preñada de suspense intelectual.

El narrador de la obra es un tal Apolodoro, quien rememora a un amigo una historia del pasado. Se trata de una conversación en elogio de Eros, dios del amor y el sexo, en un *simposion* que sigue al banquete por la celebración de la victoria del joven Agatón en un concurso de tragedias. Es interesante observar que se trata del segundo día de convite, algo poco habitual en Atenas, y que quienes participan en el diálogo, que tiene lugar tras la puesta de sol, son intelectuales, de vidas poco convencionales e incluso un tanto sórdidas. Agatón es homosexual y tiene un amante, Pausanias, algo pagado de sí mismo. Ambos convocan a gentes conocidas en Atenas por su falta de comedimiento: Fedro, viejo amigo de Sócrates y un poco ingenuo; Erexímaco, un médico y filósofo; Aristófanes, el poeta cómico y adversario de Sócrates; Alcibíades, el político más odiado de Atenas y antiguo amante despechado de Sócrates y, finalmente, el mismo filósofo, el cual, para la ocasión, tiene a bien lavarse y ponerse sandalias, cosa que, según nos dice el diálogo, «hacía pocas veces». Pero Sócrates no hablará por sí mismo, sino que reproducirá el discurso de una misteriosa Dióti-

VOCES LEJANAS

Apolodoro, el narrador del *Banquete*, no asistió al *simposion* y se limita a referir la versión que le había hecho llegar uno de los participantes, Aristodemo, poco después de los hechos, hacía más de quince años. Apolodoro tiene fresca la historia porque dos días antes un conocido, Glaucón, le había pedido que se la explicara. Este enrevesado esquema narrativo incita al lector a esperar lo extraordinario: si ha de merecer la pena rememorar un evento acaecido tantos años antes y que nos llega, además, en forma de recuerdo de un recuerdo, es que nos encontramos ante una ocasión histórica.



ma de Mantinea, mujer y sacerdotisa, cuyo nombre significa «honrada por Zeus» o «que honra a Zeus» y que había salvado a Atenas de una plaga. Introducir a una mujer intermediaria entre dioses y hombres en un diálogo con trasfondo homosexual ayuda también a crear expectación y a que el lector intuya que se aproxima una revelación.

El papel de Diótima, que encarna el amor filosófico, no es el de añadir una verdad que Fedro, Pausanias, Agatón o los otros participantes habrían omitido, sino el de recoger los cinco aspectos de las verdades relativas, para construir con ellos la verdad total, en una magnífica ejemplificación del papel del mundo de las Ideas, que no significa una impugnación sino una superación del mundo de los objetos materiales y sensibles.

Los cinco elogios de Eros que nos ofrecen los contertulios de Sócrates permiten comprender las diversas concepciones sobre el tema del amor que circulaban en la antigua Grecia. Incluso están escritos en un estilo literario diferente cada uno y permiten entender mejor la novedad que aporta Platón al reconsiderar el bien y la belleza desde el punto de vista de lo trascendente. El discurso de Diótima los complementa y les da un sentido más profundo.

La menos original de las intervenciones es la de Fedro, que recoge los tópicos de la sofística de la época. Eros es, según Fedro, el dios más antiguo y el que inspira «la vergüenza ante las feas acciones y el deseo de honor por lo que es noble». Ser avergonzado y sufrir deshonor militar o de otro tipo era lo peor que podía sucederle a un ciudadano, y Fedro afirma que morir por amor y por honor tiene algo de hermoso. A continuación, el discurso de Pausanias narra uno de los grandes mitos iniciáticos sobre el amor, el de las dos Afroditas: Afrodita Urania y Afrodita Pandemo (Afrodita era la diosa del amor y la belleza; una especie de

contrapunto a Eros). Platón pone en boca de Pausanias la noción fundamental de que «No todo Eros es hermoso y digno de ser alabado, sino el que nos induce a amar bellamente». *Uranos* es en griego el cielo y ese es el auténtico amor, dirigido a los muchachos y no reproductivo; centrado en la virtud. En cambio el amor *Pandemo*, etimológicamente «de todo el pueblo», es el vulgar y centrado en los cuerpos. Esa contraposición entre ambos tipos de amor predispone a comprender, más tarde, el discurso del auténtico amor a las Ideas e inicia lo que algunas veces se ha denominado «la dialéctica ascendente del *Banquete*». El proceso que lleva de los bellos cuerpos juveniles a las bellas almas y de ellas a las Ideas, empieza en un amor a los jóvenes que ya no aspira a la reproducción biológica, sino a la perennidad de las buenas costumbres que reciben de sus amantes adultos.

El tercer discurso es el del médico Erixímaco, quien plantea otra cuestión de gran importancia: Eros «no solo existe en las almas de los hombres [...], sino también en los demás objetos [...] y, por así decirlo, en todo lo que tiene existencia». Favorecer en cada cuerpo lo bello y lo sano es la función de la medicina. Y eso solo se puede hacer eliminando la discordia entre los elementos. Lo frío y lo caliente, lo amargo y lo dulce, lo seco y lo húmedo han de coexistir en cada cuerpo para lograr la salud. La tesis de que la medicina, a la que Erixímaco añade también la gimnástica y la agricultura, se basa en el equilibrio y en la armonía de los opuestos se ha vinculado muchas veces a los cultos órficos, pero no está de más recordar que es también una de las intuiciones más profundas del buen gobierno, según lo narró Platón en la *República*. La armonía supone consonancia, es decir amor, entre opuestos, y lograr la armonía en la Ciudad será en la *República* el objetivo del filósofo rey.

Aristófanes narra, por su parte, el mito del andrógino, que supone a la humanidad primitiva compuesta por tres géneros: masculino, femenino y andrógino. El cuerpo de estos seres humanos arcaicos tenía forma de huevo, con ocho miembros y dos rostros. A imagen de los gigantes que pretendieron escalar los cielos, se atrevieron a atacar a los dioses, y Zeus, para castigar su impiedad y debilitar su fuerza, los cortó en dos, aunque antes desplazó sus genitales hacia adelante para que pudiesen reproducirse. Desde entonces cada mitad, masculino, femenino y andrógino, busca su otra mitad y de ahí los tres tipos de amor posible, hombre-hombre, mujer-mujer y hombre-mujer. La tesis que identifica la fusión de los cuerpos en el amor con la recuperación de la unidad perdida rompe con los discursos anteriores, porque más que analizar la naturaleza de Eros pone el acento en su fuerza. Finalmente, el discurso de Agatón, redactado en el estilo del sofista Gorgias, propone diferenciar entre la naturaleza del amor y sus propiedades y lo presenta como fuente de concordia. La tesis según la cual Eros ordena a la vez el cosmos y la ciudad da consistencia también a la filosofía platónica al reflexionar sobre la Ciudad justa.

El discurso de la sacerdotisa

En los cinco grandes discursos del *Banquete* se pueden seguir los temas fundamentales de la sofística y de lo que se consideraba la buena educación en materia de sexualidad masculina en la Grecia clásica. Pero el Eros platónico, *daimon* mediador entre lo divino y lo humano, es algo más que una elegante excusa para bellos discursos. Del amor depende el conocimiento del Bien y sin amor no existe movimiento en las cosas. El discurso de Diótima es la clave del diálogo. Arranca con

el mito de Poros y Penia, que resume las características de Eros y simbólicamente nos muestra que el conocimiento es siempre un esfuerzo incompleto para lograr el Absoluto, que es la Idea perfecta. La filosofía no sería otra cosa que deseo imposible de conseguir la perfección en la belleza, en el bien y en el amor. El mito explica cómo, cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete, al que asistió Poros (el Recurso, el Rico), que se emborrachó de néctar. Penia (la Pobreza), que había ido a mendigar, se dio cuenta y aprovechó para acostarse con Poros, de quien concibió a Eros que es, por eso mismo, un ser contradictorio:

> Siendo hijo, pues, de Poros y Penia, Eros se ha quedado con las siguientes características. En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es más bien duro y seco, descalzo y sin casa [...]. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista. No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia y otras muere [...] nunca Eros está falto de recursos ni es rico, y está, además, en medio de la sabiduría y la ignorancia.

La teoría platónica del conocimiento es una teoría del Eros en la medida en que lo que ocupa a Platón es encontrar la manera de huir de un mundo material, cambiante e inconsistente para adquirir el conocimiento de lo eterno y lo perfecto. A Platón, la belleza y el amor le interesan poco. Su auténtico afán es el de la inmortalidad y el de la perfección.

Solo el filósofo puede ser el auténtico amante, porque solo él dirige su mirada a lo que es valioso, es decir, a las Ideas. El filósofo es el *erastés* por excelencia, el que busca el amor perfecto, el amor a las almas y al conocimiento mismo, y vive por ello en la angustia del deseo insatisfecho. Por amor engendra la Belleza y el Bien en las almas, que son lo único por lo que merece la pena vivir. El amor es una forma de conocimiento del Bien, y gracias a él, a través del cuerpo y de las pasiones cambiantes descubrimos la potencia del alma.

CAPÍTULO 5

EL ALMA Y LA CIUDAD

El alma, que está en el cuerpo pero no es el cuerpo, es el vínculo que nos liga con las Ideas y nos permite aspirar al conocimiento. Y de la misma forma que condiciona nuestra manera de ser y de enfrentarnos al mundo, también determina la función política de cada individuo en la Ciudad justa.

La filosofía platónica puede considerarse, desde cierta óptica, un saber sobre el alma. En el *Timeo* se llega a afirmar que es «la única cosa existente que posee la inteligencia propiamente dicha», y su influjo alcanza la totalidad de lo real. Sin ella el mundo no estaría completo. Además, y dado que es el recipiente único del intelecto, sin alma no existe capacidad de conocimiento y, por tanto, el mundo no resultaría comprensible. Se debe a ella la intuición de lo permanente y de las Ideas; por ella adquirimos el conocimiento de aquellas.

El alma juega asimismo un rol de motor o dirección de los cuerpos y, por tanto, de las relaciones humanas. En las *Leyes* se la describe como «principio automotor» y como «fuente del movimiento» y, dado que lo que no puede dejar de moverse no puede morir, Platón concluye que «toda alma es inmortal». En ella reside la «belleza interior», como se dice en la plegaria socrática que cierra el *Fedro*:

> SÓCRATES. —Oh, querido Pan, y todos los otros dioses que aquí habitéis, concededme que llegue a ser bello por dentro,

y que todo lo que tengo por fuera se enlace en amistad con lo de dentro; que considere rico al sabio; que todo el dinero que tenga sea solo el que puede llevar y transportar consigo un hombre sensato y no otro.

El alma es vida, movimiento y conocimiento, con independencia de que pueda tener un sentido divino y trascendente. Todo equilibrio que pueda conseguirse a lo largo de la existencia dependerá de ella.

Tampoco la política escapa al influjo del alma. Una de las tesis centrales de Platón es que el alma virtuosa constituye el principio y modelo a partir del cual ha de organizarse la Ciudad. A cada grupo social le corresponde un alma, entendiendo por tal no solo una serie de tendencias del carácter sino una disposición íntima que proviene de lo más hondo del ser. No se puede gobernar sabiamente la Ciudad sin estar muy atento a la diversidad de las almas que la forman, de modo que nadie que no haya perfeccionado su alma por la reflexión y la virtud a lo largo de décadas merece ejercer ese rol.

Platón no pretendió ofrecer nunca ningún tipo de demostración lógica de la existencia del alma, ni de su inmortalidad. Como ya sucede con las Ideas, el alma no puede ser reducida a un concepto claro y solo puede hablarse de ella a través de metáforas y mitos. Y, evidentemente, sabía que la existencia del alma y de algunas de sus propiedades podía suscitar dudas. En el *Fedón*, el principal de los diálogos dedicados al alma, Cebes presenta la inmortalidad como «una inmensa y bella esperanza», que requiere «de no pequeña persuasión y fe». El propio Sócrates le responde que el Hades (el lugar donde viven y penan las almas de los muertos) es «un antiguo relato». La creencia en el alma corresponde, más bien, a una especie de fe razonada, y forma parte de lo

que es *eikos*, es decir, probable o coherente. Sin un alma situada fuera del tiempo, opina Platón, el conocimiento que nos aporta la sensibilidad no puede tener auténtico sentido. La existencia del alma, con sus propiedades, es por tanto una hipótesis necesaria para dar coherencia al conocimiento de las Ideas.

LA DUALIDAD CUERPO-ALMA

En la Grecia clásica, postular la existencia del alma se inscribía en la tradición de cultos mistéricos como los órficos, o en la pitagórica, vinculada al culto de Apolo. Era por algunos conocido que al norte de Grecia, en la Tracia, existía una antigua escuela adivinatoria que creía en un ente inmortal capaz de recordar vidas pasadas. Sabios presocráticos, como Heráclito, habían defendido la existencia en el cosmos de una «armonía escondida» que reunía en una unidad el arco y la lira, es decir, los contrarios convertidos en complementarios.

En el ámbito del lenguaje, la idea de Alma se servía para su expresión de dos conceptos también complementarios: *psiqué* y *thymós*. El *thymós* podría traducirse por «carácter»; es vigoroso y en Platón define el alma de los guerreros. La *psiqué* o «aliento vital», por su parte, resulta más fría, profunda e impersonal. El primero tiene un aspecto claramente social y se muestra en la política y en la guerra. La segunda tiene algo de percepción subjectiva y tiende a transportarnos más allá del mundo físico.

Platón se haría eco de este dualismo. Ya hemos visto que postuló la existencia de dos mundos, el de la sensibilidad y el del entendimiento. El segundo, el del conocimiento perfecto, arranca del alma perfecta, y es distinto del primero, el

conocimiento del cuerpo. A partir del momento en que se encarna en el cuerpo, le compete al alma dirigirlo. El alma es lo más valioso del hombre y lo que le define en profundidad. Según la lección del *Banquete*, el cuerpo se mueve por un deseo imposible de colmar, mientras el alma es equilibrio y orden. La existencia del alma no significa que el cuerpo no pueda experimentar placeres, pero estos son despreciables y minúsculos en relación a los que experimenta quien profundiza en su propia alma. El alma es el hombre mismo y el cuerpo no deja de ser una especie de cárcel, o incluso una tumba, de la que pretende escapar mediante el conocimiento y la práctica de la virtud.

Pero el dualismo alma-cuerpo, como el de la mente y la materia, no es estricto. El alma no vive únicamente por el pensamiento, sino que interactúa con la materia al darle un sentido trascendente. En diversos diálogos se citan formas de interacción entre alma y cuerpo. Así, en el *Timeo* se afirma que hábitos corporales viciosos pueden llevar al alma a un estado de esclavitud y en las *Leyes* se insiste en la importancia de los factores hereditarios. Incluso la prohibición de la música y las artes se debe a su perniciosa influencia sobre los cuerpos. Pero el vicio del cuerpo no es el aspecto fundamental del dualismo platónico. Lo fundamental es que el alma es un principio inmaterial, no reductible a leyes físicas como los átomos. Y tampoco es el alma reducible a otras leyes, como pudiera ser la del destino, puesto que no está escrito que el alma deba inducir necesariamente al cuerpo a purificarse y dirigirse a las Ideas. En una sociedad como la griega, donde lo colectivo (el clan, la familia, la ciudad) tenía un poder decisivo sobre la vida, las almas constituyen un germen de individualismo.

El dualismo platónico alcanza su máxima expresión en su noción de un «hogar» propio para las almas virtuosas, situa-

do más allá de la muerte física. Solo esas almas alcanzarán lo que Sócrates, en las páginas finales del *Fedón*, denominó «la tierra auténtica», «embellecida además por oro y plata, y las demás cosas de esta clase».

EL ROL DEL ALMA EN LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

La existencia del alma le parece a Platón la mejor solución posible al problema de la falta de sentido del mundo material, lleno de opiniones y contradictorio en sí mismo. Si todo conocimiento perfecto está situado más allá del mundo material y sensible, se hace necesario postular la existencia del alma porque de alguna manera ha de conectarse la sensibilidad con la perfección de las Ideas. Se puede suponer, pues, que el vínculo entre la realidad visible y la invisible ha de provenir de una instancia trascendente. Ese vínculo es el alma, que preexiste al cuerpo y conoce las Ideas. Ahora bien, ¿cómo opera ese vínculo? El hombre encuentra el auténtico conocimiento por medio de su alma, según Platón, porque el conocimiento es solo recuerdo de lo conocido en una vida anterior a la corporal.

El Sócrates del *Menón* platónico afirma, citando a Píndaro, que la reminiscencia no corresponde a objetos que el alma haya conocido «en la vida presente». Así pues, ha debido descubrirlos «en otro tiempo», cuando no era todavía un alma propiamente humana. Lo que el alma conoce de este modo, sin ser exactamente consciente de ello, no es otra cosa que las Ideas. La percepción sensible, aunque incompleta, nos permite recordar las percepciones inteligibles que constituyen la auténtica realidad. El proceso de conocimiento, tal como es descrito en el *Menón* y en otros diálogos, es por tanto equivalente a la estimulación del alma. Hay incluso

algo de curativo en el hecho de liberar la propia alma de las cadenas del cuerpo, liberando aquello que conocíamos de una forma oscura y poco consciente. «Opiniones que despertadas por un interrogante se convierten en conocimiento», según la fórmula del *Menón*, expresan esta fuerza del alma. La tesis según la cual saber es recordar, proceso al que Platón llamó «anamnesis», dibuja un alma dotada de una especie de memoria que trasciende el espacio y el tiempo limitado de la vida humana.

Si las Ideas son eternas, también lo será el alma que las conoce. Como una Idea no puede incluir su contraria sin contradecirse —y es por ello que no puede existir un fuego que sea frío, o una nieve que sea cálida—, el alma, que implica por su esencia la vida, no puede participar de la idea de la Muerte. Se sigue de ello un nuevo argumento a favor de la inmortalidad del alma.

El mito del carro alado

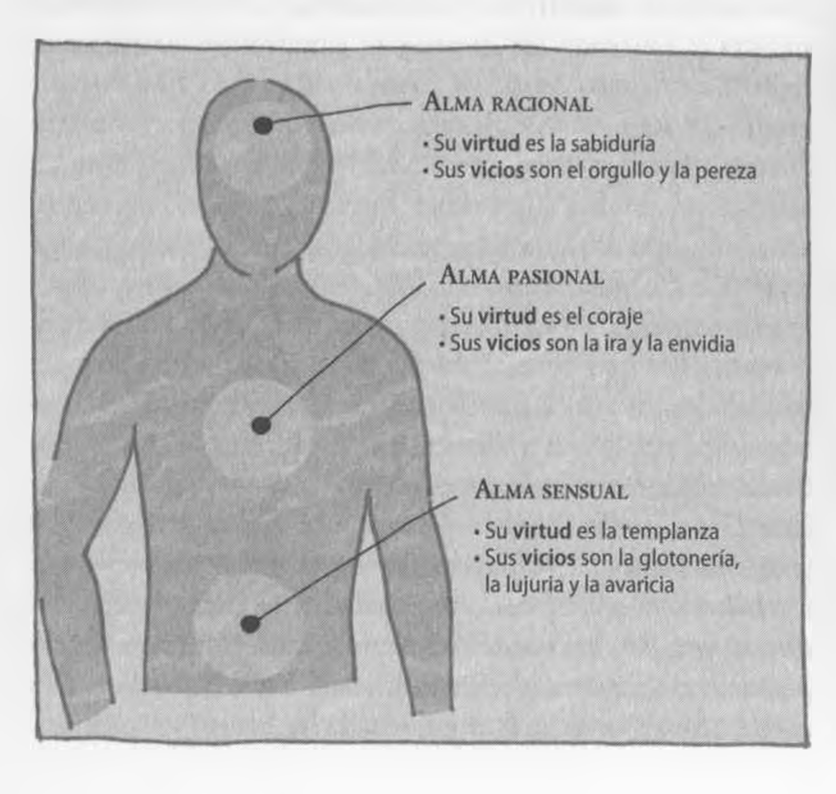
En el *Fedón* y el *Fedro* se da forma a esta doctrina de la reminiscencia en el contexto de la teoría de las Ideas. Para explicar la relación entre alma y conocimiento, Platón usa un mito, el del carro alado, que aparece en el *Fedro*. Las almas son eternas, viven desde la eternidad en el mundo inteligible —donde habita Zeus, poderoso señor de los cielos—, que es el de la perfección, y que solo puede ser conocido por el entendimiento. Allí las almas son felices contemplando las Ideas que son también eternas y perfectas. Según el mito, las almas marchan en la procesión de los dioses, cada una encima de un carro alado, conducido por un auriga que guía a dos caballos, uno blanco, bueno y hermoso, y otro malo, de color negro. En un momento dado, ese tronco de caba-

llos pierde las alas, «va a la deriva, hasta que se agarra a algo sólido» y se produce el compuesto de cuerpo y alma «que se llama ser vivo, y recibe el sobrenombre de mortal». Ser un humano es vivir en la «confusión, porfías y supremas fatigas donde, por torpeza de los aurigas, se quedan muchas [almas] renqueantes, y a otras muchas se les parten muchas almas». Alma sin alas, el hombre se debate entre «las mirificas visiones que ofrece la intimidad de las sedas divinas» y «linaje de los felices dioses», por una parte, y la incapacidad de comprender propia del cuerpo, por la otra.

Las almas eternas se encarnan en un cuerpo como castigo a un pecado de sensualidad. El drama humano deriva de ser incapaz de «marchar hacia las empinadas cumbres» de las Ideas y del Bien y de darse de bruces «con la dura y fatigosa prueba» de lo imperfecto y de lo mortal. El mal caballo nos arrastra y, así como los dioses y el alma racional tienden al cielo, los humanos tienden a la carne y al cuerpo. El deber supremo del ser humano consiste en no dejarse arrastrar por la materia ni por las opiniones mudables para purificar el alma, alcanzando el saber y la verdad. Para Platón la relación entre alma y cuerpo es puramente accidental; puede compararse a la del caballo y el caballero, o a la del piloto y la nave. El piloto gobierna la nave pero no es la nave. El alma gobierna el cuerpo, pero no es el cuerpo. El proceso de purificación del conocimiento está vinculado al esfuerzo de conocer y la mejora moral por la que alcanzamos el Bien. La anamnesis constituye una característica propiamente humana, que en cierta manera define el carácter valioso, el que en la *República* será propio del auténtico sabio o filósofo rey. En cierta manera, la reminiscencia de las cosas conocidas es una experiencia cotidiana, pero Platón la convierte en una prueba de la existencia de un nivel trascendente. Solo escuchando el alma racional, el auriga celeste, se alcanza el mundo de las Ideas.

LAS TRES PARTES DEL ALMA

El mito del carro alado se ha interpretado como una alusión a la doctrina de la tripartición del alma humana que Platón desarrolló en el Libro IV de la *República*. El divino auriga representa la parte racional del alma correspondiente a los gobernantes de la Ciudad justa; el buen caballo blanco representa el alma pasional del guerrero, el defensor de la Ciudad; y el alma de menos calidad, simbolizada por el caballo negro, es la concupiscible o sensual, propia de los artesanos y obreros. Simbólicamente, el alma racional está situada en la cabeza, la pasional o irascible, en el pecho y la sensual en el bajo vientre. Si el auriga se deja arrastrar por el deseo, la vida humana se convierte en fracaso. Si, en cambio, sabe ponerle freno, sería posible superar la miseria vinculada al cuerpo. Cada tipo de alma tiene sus virtudes y sus vicios propios, y si se han de alcanzar las primeras, el alma tiene que identificarse perfectamente con las Ideas.



El mito del carro alado es la versión platónica de un tema pitagórico u órfico; el del ascenso del alma a la virtud. La reminiscencia puede identificarse fácilmente con aspectos tan propios de ambos sistemas de pensamiento como los sueños y la meditación más o menos cercana a la hipnosis. Estas versiones místicas del tema del alma eran bien conocidas en la Antigüedad. Que el cuerpo sea la tumba del alma era una tesis que sustentaba el chamanismo antiguo. De hecho, Platón dio su propia versión de algunos mitos (Ábaris y Aristea, el anillo de Giges y otros) en los que el sueño y la muerte conducen a un estado de comprensión de la Verdad perfecta. Pero el filósofo huyó de una visión exclusivamente mística y poética de la cuestión del alma para darle un contenido mucho más político. En la *República* la teoría del alma constituye el enlace entre la estructura de la realidad y la de las clases sociales, mediante una reflexión que tiene tanto que ver con la teoría del conocimiento como con la política. En el alma de cada cual están también implantadas las razones de su fracaso político y, en un texto de vejez como las *Leyes*, Platón escribió que «el mayor de todos los males para la mayoría de los hombres está implantado en su propia alma».

Si la virtud es conocimiento, es posible enseñar a alcanzarla y, en consecuencia, el tipo de alma no predetermina la vida como un destino inexorable. Toda alma puede ser mejorada por la práctica de la virtud, por mucho que el deseo sea obstinado y tienda a llevarse por delante otras consideraciones. El libro IV de la *República* describe las tres virtudes principales: la sabiduría (*sofía*), el valor o la fuerza del ánimo (la *andreia*, es decir, la calidad de los hombres en tanto que *andros*, o masculinos) y la prudencia o templanza

(*sofrosine*). Cada una de estas virtudes corresponde a una parte del alma y a una clase social. La sabiduría, a la parte racional del alma; el coraje, a la parte vehemente o irascible; y la templanza o moderación ha de ser aquello a lo que tiendan las almas sensuales o concupiscibles que pretendan lograr la beatitud. De la unión de esas tres virtudes debe surgir la Justicia, que es tanto como decir la armonía en la Ciudad. Solo cuando cada clase social ejerza la función que deriva de la capacidad de su alma y cuando la virtud propia de cada clase social se aplique a cada individuo en su vida diaria, se podrá esperar que la Ciudad sea también una unidad moral.

La política platónica está pensada desde las Ideas y desde el alma. Platón consideraba que solo si conseguimos que cada ser humano tome conciencia de su alma eterna dispondremos de un buen argumento (e incluso de un excelente resorte psicológico) para animarles a seguir la Ley también eterna. La estructura de la Ciudad justa debería reflejar la estructura de las almas de los ciudadanos que la forman, aunque el interés fundamental de Platón sea ético y el elemento racional tenga que gobernar sobre todos los demás, actuando como el auriga del mito. A diferencia de lo que opinaban los sofistas, la justicia en la Ciudad no depende de que todos los ciudadanos posean el mismo derecho, sino de que cada alma ejerza lo que le es propio, su virtud específica. Cuando se logra que coincida el ser profundo del hombre, que es su alma, y la función social que ese hombre realiza, entonces los hombres actúan justamente.

En consecuencia, la Ciudad justa conjuga las almas racionales de los filósofos y de los sabios que están avezados al conocimiento de las Ideas y del Bien, con las almas pasionales de los gobernantes de la Ciudad y con las almas sensuales de los obreros, artesanos y productores. El go-

bernante ideal, el filósofo rey, es superior porque su alma racional ha sido capaz de dominar a las otras dos. Solo las almas racionales son capaces de comprender la política de una manera desinteresada, como emanación del Bien. El segundo lugar en la escala social corresponde a los guerreros o guardianes de la Ciudad, porque, aunque sean agresivos y violentos, su alma irascible ha dominado la sensualidad materialista. Finalmente, el lugar de menor consideración corresponde a los artesanos y a los obreros, incapaces de comprender la sutilidad de la política y que deben dedicarse a labores de intendencia, facilitando el alimento y los servicios a la Ciudad. Toda alma, como todo objeto y todo ser vivo, tiene su virtud, es decir, su bien propio e interno. Pero de la misma manera que en el mundo hay muchas cosas buenas, aunque no todas sean posibles al mismo tiempo, no todas las virtudes tienen la misma cercanía a las Ideas y, por tanto, merecen la misma preeminencia en el plano político.

Todo lo que es alma tiene a su cargo lo inanimado.

Fedro

Podría acusarse a Platón de un radical desprecio aristocrático por el trabajo y por los obreros, pero el concepto de clase en Platón no se identifica para nada con una situación económica; el alma constituye la estructura profunda de la Ciudad, y Platón ni siquiera imaginó que el dinero pudiera cambiarla o sustituirla.

El destino del alma

Que sea inmortal el alma, pero no el cuerpo, plantea el problema del destino que le espera a esta tras la muerte. La inmortalidad le está reservada solo al alma racional, la más

cercana a la perfección de las Ideas. Solo lo que es *logos* («razón», «palabra») puede aspirar a trascender. Las pasiones y los intereses están demasiado vinculados al cuerpo perecedero; no les corresponde la lucidez propia de la Idea y, por tanto, quedan excluidos de la eternidad.

Platón no es, sin embargo, un puritano. El alma no niega las emociones, ni las reprime (pocas cosas debieron ser tan emocionantes como aprender con Sócrates). Simplemente las ordena, les da estructura y las orienta hacia las Ideas. Los placeres solo son falsos si nos desvían del conocimiento, que es lo que llena de sentido al alma. Lo que determina el destino del alma tras la muerte es, pues, su capacidad de conversión a les Ideas. Para ganar su inmortalidad, el alma ha tenido que domar al cuerpo, llevándole hacia la Verdad, el Bien y la Virtud. En la medida en que el alma haya conocido la verdad trascendente y haya practicado la idea de Bien, logrará la inmortalidad. En caso contrario, se perderá en un círculo de reencarnaciones. La inmortalidad del alma es, pues, una consecuencia de la vida que ella misma ha decidido llevar. Afirmar, siguiendo al Sócrates del *Fedón*, que: «Filosofar es aprender a morir», no significa optar por una vida ascética. Filosofar, poniendo atención a la mejora del alma, significa pasar de un yo disminuido, puramente empírico e inferior, destinado a morir, a un yo trascendental, que se ha hecho sabio por el ejercicio de la razón y que, en consecuencia, no teme a la muerte. El Sócrates que ha de morir distingue muy claramente entre el yo que en cuanto se haya tomado la cicuta pronto se convertirá en cadáver del yo que actúa espiritualmente. Quien ha vivido por las Ideas no trata de prepararse para la muerte, simplemente ha conocido una vida superior a la meramente física, es decir, ha sabido vivir. Y por eso mismo no tiene miedo a la muerte. Desprenderse de la vida

sensible no es un daño cuando se tiene la perspectiva de la vida según el alma y las Ideas.

Se ha discutido mucho sobre si Platón creía realmente en la existencia de un concepto como el de alma, que al fin y al cabo solo desarrolló a través de alegorías y mitos, o si se limitó a aprovechar un concepto en origen religioso para releerlo desde la teoría del conocimiento. La obediencia política se logra muchas veces provocando el miedo; y la amenaza de morir, es decir, de dejar de existir según el modo de la sensibilidad, es en Platón una forma muy obvia de excitar el miedo y, a la vez, la propia responsabilidad personal. Quien se ha desviado en el viaje hacia la Verdad y hacia las Ideas merece una sanción a la altura del error que ha cometido («error» no significa aquí «pecado», un concepto que Platón ignoraba). Así, quien haya pasado su vida sin filosofar, es decir, sin amar ni aspirar al conocimiento, entrará en un bucle de muertes y reencarnaciones. La reencarnación de las almas o *metempsícosis*, un concepto también de origen pitagórico, puede interpretarse en Platón como una prueba de la libertad del alma que, en definitiva, puede optar por seguir sus impulsos más bajos y negarse al conocimiento. La vida filosófica no es fácil y, por ello mismo, merece una recompensa, de la misma manera que optar por la sensualidad ha de ser finalmente castigado. En la perspectiva platónica, el alma sin virtud, la que no ha aprendido a dominar el cuerpo es, socialmente irresponsable y peligrosa. El alma pura, la Ciudad y la Virtud se refuerzan e implican la una a la otra.

Capítulo 6

EL VALOR DEL ARTE

¿Cómo pudo el autor de algunas de las páginas más bellas de la literatura clásica expulsar a los poetas y artistas de su Ciudad justa? Platón distingue entre el arte como herramienta educativa, en el que se incluiría su labor como creador de mitos, y el arte como puro ámbito estético. El primero es necesario, pero el segundo no es más que una copia imperfecta de las Ideas.

Platón fue uno de los constructores de mitos más significativos del mundo griego: en todos y cada uno de sus diálogos encontramos alguna narración o historia a partir de la cual desarrolla argumentos filosóficos. El mito en Grecia es, a la vez, lo opuesto al *logos* y su condición previa. Sirve tanto para introducir argumentaciones lógicas como para proponer narraciones que permiten reflexionar sobre temas que difícilmente se pueden abordar solo desde la razón. Sin apelar a la imaginación como primer paso es difícil construir determinados conceptos. La función del mito es sugerir la verdad o aproximar a ella a los temperamentos poco discursivos, y por ello mismo constituye un primer hito, imprescindible, en el conocimiento. Es la labor propia de un aedo, como lo fuera Homero, que retoma e interpreta la antigua sabiduría, hace posible que resuene la verdad primigenia, y permite a quienes no son sabios acercarse a ella mediante una imagen potente, capaz de movilizar no solo la racionalidad sino las emociones.

Pensar mediante mitos es, en Platón, un ejercicio profundamente filosófico, además de todo un reto literario.

En el *Político*, los mitos le sirven para narrar los orígenes de las ciudades y las revoluciones del mundo; en las *Leyes*, explican el castigo de los criminales; en el *Ion*, le sirven para describir el entusiasmo del poeta, y en el *Fedón* justifican el juicio de las almas tras la muerte; por poner solo algunos ejemplos. Las páginas dedicadas a algunos de sus mitos, como el de la caverna o el del guerrero Er en la *República*, el del carro alado en *Fedro* o la práctica totalidad de los del *Banquete*, forman parte de la mejor literatura de todos los tiempos y han generado una multitud de interpretaciones.

Los mitos muestran más que dicen porque poseen un lenguaje específico, la alegoría, que Platón estima a la vez insuficiente e imprescindible. Ningún mito es verdad pero abre la puerta a la verdad. El mito muestra lo que el concepto no puede decir y, a la vez, educa a una comunidad en valores compartidos. Como argumenta en las *Leyes*, ya que las almas de los jóvenes «no pueden soportar la seriedad» hay que contarles los principios de la «armonía concordante» mediante juegos y canciones. A través de una narración simbólica, que se sitúa en los orígenes del cosmos o en una especie de tiempo primordial, el mito logra transmitir una particular concepción de la realidad que es muy eficaz como explicación tanto de lo político, como de las Ideas y del alma.

ORIGEN Y NATURALEZA DE LOS MITOS

Muchos estudiosos han puesto en duda que los griegos «creyeran» en los mitos. Según esta interpretación, los mitos no constituían un objeto de fe y estaban más cerca de lo que hoy denominamos folclore que de la teología. Los mitos

griegos son demasiado exóticos y su contenido es demasiado fantástico para poder ser creídos a la manera como nuestros contemporáneos comprenden la religión.

Antes de iniciar una narración mítica, los autores griegos usan fórmulas como «se dice», «cuentan» o «si la cosa merece crédito». Los griegos no se preguntaban por la historicidad de sus mitos precisamente porque eran conscientes de su carácter de narración. Para ellos nada de cuanto sucedió en el pasado podía ser conocido con claridad, precisamente porque eran conscientes de que la misma transmisión oral modificaba el mensaje. Los mitos, esas hermosas historias fantásticas que la mayor parte de las veces no incluyen otra cosa que tópicos —por ejemplo, siempre son mujeres las que trastocan el curso normal de los acontecimientos—, ofrecen indicios de cómo comportarse, o bien abordan de forma indirecta temas incómodos o terribles tales como la muerte, el sexo o el dolor, pero en lo fundamental solo buscaban producir sorpresa o excitar la imaginación.

El primer autor que intentó codificar los distintos mitos fue Hesíodo, un poeta contemporáneo de Homero que estuvo activo en los siglos VIII o VII a.C. Hesíodo concibió un complejo panteón divino que, además, tenía un carácter panhelénico. A partir de él, se adoptó una estructura dualista (principio masculino / principio femenino; principio celestial / principio terrenal) para explicar el mundo mítico, amén de organizar los relatos sobre el origen de los dioses en generaciones. Platón compartía ese esquema conceptual dualista que es, en el fondo, el que se produce también en la distinción entre mundo sensible y mundo inteligible.

Los mitos son siempre historias divinas, narraciones supuestamente originadas en un momento antiguo y funda-

cional. En ese sentido, no solo han de ser recibidos con reverencia, también iluminan las vidas de quienes los comparten. Se transmiten oralmente y por eso se mantienen «en el alma», lo que les confiere más eficacia que cualquier texto escrito y una mayor cercanía a la verdad. A Platón, como tradicionalista que era, le molestaba que los mitos estuviesen cayendo en desuso y, muy posiblemente, al usar la antigua sabiduría, y al intentar renovarla, creía colaborar al mantenimiento de la tradición. Pero a la vez era consciente de que la crítica de los sofistas a los mitos de la época de Homero y Hesíodo por su excesiva brutalidad tenía mucho de cierta.

En la generación anterior a la de Platón, el historiador Tucídides había sido el primero en usar la palabra «mito» como sinónimo de fábula incierta o de discurso sin rigor. Los mitos, a partir de estas críticas, tenían algo de juego y de imitación de la verdad. Jugar y contar mitos eran actividades que un griego consideraba inseparables, aunque hay que precisar que ninguna de ellas quedaba limitada únicamente a su dimensión lúdica. Así, la iniciación a los misterios religiosos incluía también aspectos de danza, de juego —algunas veces erótico— y de reflexión a través de narraciones míticas. Por lo tanto, en la opinión de tradicionalistas como Platón, no habría que degradar el mito a pura infancia de la razón. Hay en él por lo menos una raíz o un núcleo cálido de lo racional y de lo perfectamente serio.

Hoy sabemos que en los mitos griegos coexistían dos tipos de divinidades. Los dioses más antiguos, entre los que se incluyen las diosas madres protectoras del parto y las divinidades «dionisíacas» vinculadas a las cosechas, al vino y a la sexualidad, cuyo origen se hunde en el neolítico y la irrupción de la agricultura, eran mayoritariamente segui-

dos por mujeres, esclavos y gentes del pueblo. Junto a esos dioses más antiguos se adoraban también otras divinidades nacidas en la edad de los metales, las llamadas «olímpicas» o «apolíneas», vinculadas a las cumbres, a las leyes y a los cielos; eran también más violentas, propias de guerreros, y fueron acogidas institucionalmente por las ciudades, que las convirtieron en sus patronas.

Los dos órdenes divinos coexistían y a veces se fusionaban, pero eran percibidos de forma muy distinta; así, para entronizar su culto en Delfos, Apolo hubo de asesinar a la serpiente Pitón, símbolo de las viejas divinidades. Mientras los cultos privados eran del tipo dionisíaco, los públicos fueron casi siempre apolíneos. Se tiene constancia de que algunas ciudades griegas reprimieron, a veces muy violentamente, los «excesos» de algunas manifestaciones religiosas de tipo dionisíaco, generalmente protagonizadas por mujeres.

Consolidar una ortodoxia única y estable unificando los mitos diversos hubiese podido resultar muy útil para legitimar el poder político de una clase dominante, pero en Grecia ello resultó estrictamente imposible. A diferencia de lo que habían conseguido los sacerdotes egipcios, los griegos jamás terminaron de integrar su panteón religioso, ni mucho menos lograron que los diversos cultos obedeciesen a una estructura común, aunque los sacerdotes de Delfos lo intentaron más de una vez. Como ya se ha dicho, tenían plena conciencia de hallarse ante relatos fantásticos, legitimados por su antigüedad y por su temática, muchas veces sorprendente, pero no sagrados. Esta diversidad de mitos, en numerosas ocasiones contradictorios entre sí, se mantuvo a lo largo de la historia. Es por ello que no puede decirse que los griegos elaboraran una religión en el sentido actual de la palabra.

ANTIGUOS CONTRA MODERNOS

El proceso mediante el que las divinidades olímpicas, dioses del orden y de la cultura aristocrática de las ciudades, sucedieron a sus antecesores, los dioses primigenios vinculados a la Tierra y a las fuerzas primordiales del cosmos, no fue, según Hesíodo, pacífico. Dos grandes conflictos, saldados con victoria olímpica, enfrentaron a unos y otros. El primero —la titanomaquia— tuvo lugar cuando Zeus lideró a sus hermanos y hermanas en la guerra contra su



padre, Cronos, y el resto de los titanes. A esta batalla cósmica le seguiría otra —la gigantomaquia— entre los dioses olímpicos y los gigantes, hijos de Gea, que es el tema principal de los frisos del altar de Pérgamo. Esculpido en el siglo II a.C., incluye escenas de gran dramatismo como la que muestra a Atenea agarrando por el cabello a un gigante que, en su desesperación, busca con el pie izquierdo a su madre para que le transmita su fuerza.



Aristóteles, en el libro I de la *Metafísica*, afirmó que el amigo del saber será también amigo de los mitos, cuyo asunto es lo maravilloso. Situados en un espacio ambiguo, entre el «aquí» terrenal y el «allí» divino, a medio camino entre razón y poesía, los mitos piden a gritos ser interpretados; y un filósofo, tanto en la concepción platónica como en la aristotélica, es un amigo de los mitos en la medida en que es un intérprete nada neutral del significado de la narración.

La civilización griega había sido oral hasta el año 700 a.C. Eso es tanto como decir que sus formas de memoria, sus tradiciones, se transmitían de una manera básicamente poética. Decantar en forma de discurso ordenado y de concepto lo que la tradición expresaba fundamentalmente mediante analogías y metáforas fue la consecuencia de un largo proceso, no estrictamente lineal, cuya culminación no llegaría hasta la *Metafísica* de Aristóteles. Los presocráticos fueron todavía, en lo fundamental, «pensadores de la oralidad», que actuaban a partir del esquema de los mitos antiguos. Cuando Tales se refería al agua como padre de todas las cosas, en su afirmación resonaba aún el dios Océano, presente en la *Ilíada*. Hasta Parménides, la poesía se confundió con la filosofía de una manera explícita, no solo por el uso de formas métricas sino por la mentalidad que suponía, más cercana a la analogía que a la conceptualización estricta.

Se ha observado muchas veces que en Platón el uso de los mitos tiene algo de aleatorio; los yuxtapone por razones de oportunidad, sin que sea posible extraer de ellos una teología consistente. Platón recogió los mitos de fuentes muy diversas y algunos, entre ellos todos los del *Banquete*, fueron una construcción suya personal: ni surgían de la tradición ni los usó nadie más que él. Pero para un griego ese aprovecha-

miento interesado de las fuentes míticas no era en absoluto irreligioso, precisamente por la falta de sistematización que ya se ha mencionado anteriormente.

Ningún griego ignoraba los mitos homéricos, aunque no «creyese» en ellos, porque tenían un uso básicamente educativo. Pero no deja de sorprender que Platón, además de inventar mitos, fuese un acérrimo enemigo de quienes él denomina «los poetas», Homero y Hesíodo, a los que denuncia por considerar inmorales. La crítica al primero se recoge básicamente en el *Ion* y en la *República*: los dioses homéricos no han sido nunca capaces de hacer virtuoso a nadie y constituyen una mala influencia para los niños —que aprendían a leer con la *Ilíada*—, porque muestran dioses que mienten y se mueven por emociones en vez de hacerlo por la razón. Solo en sus últimos textos Platón le desagravió parcialmente; por ejemplo, cuando en las *Leyes* se cita la *Odisea* para afirmar que los dioses guían la conducta de los hombres, aunque esta afirmación no deja de tener mucho de tópico.

Más que inventor de nuevos mitos, Platón se consideró a sí mismo como una especie de educador que pretendía reinterpretar el acervo común tradicional para hacer más virtuosa la Ciudad. Los viejos moldes homéricos ya no permitían expresar la experiencia filosófica aunque se pareciesen lejanamente a ella. Un nuevo proyecto, como el de Platón, necesitaba nuevos mitos. Homero simbolizaba para Platón un mundo arcaico y brutal, carente de moral o cuando menos indiferente a ella. Los mitos platónicos, en cambio, son educativos y excluyen o condenan todo lo que es exceso (*hubris*). A través de la narración se alude a una realidad moral que solo el alma llega a alcanzar. Pero los mitos son, también, una herramienta política que Platón no ignora: construyen comunidad y elaboran memoria colectiva. Ofrecen modelos ideales de conducta y, a la vez, educan. Ningún gobernante

y ninguna filosofía política pueden prescindir de ellos si se pretende mantener cohesionada la Ciudad.

Narrar nuevos mitos sería, desde esta perspectiva, la mejor estrategia posible para hacer más veraces determinadas tesis filosóficas cuyo ámbito estuviera más allá de lo meramente práctico. En la medida en que el mundo de los mitos es inmutable e inteligible, se acerca a las Ideas, que tampoco cambian y se muestran a la razón, absolutamente al margen del mundo sensible y cambiante de las cosas. No es exagerado decir que la oposición entre mito y discurso filosófico prefigura la que Platón estableció entre mundo sensible y mundo inteligible. Los mitos, cuando tienen un componente moral, ofrecen una imagen de lo que con más profundidad nuestra alma deberá captar y comprender en forma de concepto o Idea.

Mientras la poesía es imposible de verificar (irracional, si se quiere), el mito platónico (ya no el homérico) aporta algo más. No narra hechos inmorales o inexplicables, sino que su verdad remite al ámbito de los tiempos antiguos y perfectos y tiene siempre una lectura moralizante. Convencer, incluso mediante engaños, a los ciudadanos de la eternidad y de la perfección de las Ideas y del alma ayuda al buen gobierno de la Ciudad. El mito, como la poesía, no es accesible ni al intelecto ni a los sentidos, pero tiene un punto de verdadero no porque lo atestigüe la tradición, sino porque refuerza el sentimiento de pertenencia a la comunidad.

EL CASO DE PLATÓN CONTRA EL ARTE

El proyecto platónico, y el establecimiento de una Ciudad justa, requerían la construcción de nuevos mitos, pero especialmente de nuevos *mitologemas*, es decir, los modelos

morales sobre los que se sustentan las narraciones míticas. Platón fue a la vez amigo de los mitos, entendidos como enseñanza moral, y enemigo de los mitógrafos, en tanto que inventores de falsos mundos. Y lo mismo sucede con los poetas y los artistas. Le gustaba la poesía si servía a la educación de los ciudadanos y si promovía el respeto a los dioses, pero censuraba a los poetas, por engañadores. Era necesario construir nuevas y hermosas «mentiras» para justificar que la Ciudad debía fundamentarse en el alma y en la razón, en vez de hacerlo en la violencia como en la tradición homérica. Si Platón se opuso a los poetas hasta expulsarlos de la Ciudad justa es porque consideraba la poesía como una especie de «veneno para la mente». La señoría sobre uno mismo, la *areté* propia de los grandes hombres resulta incompatible con los excesos líricos y la emotividad. Poetizar, es decir, caer en manos de lo que el filósofo denomina «la musa dulzona», era una manera de confundir la metáfora con el concepto que finalmente podía resultar peligrosa para el conocimiento de la verdad. El auténtico conocimiento no es, en Platón, de carácter sensible, sino que depende de su proximidad a una Idea trascendente. Lo que ofrece la poesía son simplemente opiniones, sentimientos que cambian y se extinguen. A Platón le interesaba otro ámbito: el de lo permanente y trascendente.

Pueden argumentarse, por lo menos, tres motivos por los que Platón desconfiaba de la poesía lírica y de los mitos homéricos. En primer lugar, la poesía aparecía como una invención, como una construcción demasiado humana y, por eso mismo, irrespetuosa con la exigencia moral que impregna el pensamiento auténtico. En segundo lugar, la poesía es una construcción subjetiva del poeta; incluso si el mito permite constituir una comunidad, el poeta habla solo en su propio nombre, mientras que la teoría de las Ideas y el alma platóni-

Si recibes a la Musa dulzona, el placer y el dolor reinarán en nuestro Estado en lugar de la ley y de la razón.

República

ca pretenden escapar a toda subjetividad para presentarse como verdad eterna. Y finalmente la poesía que depende solo de las emociones y de la subjetividad es una pésima herramienta política, en la medida en que las ciudades se fundan sobre mitos compartidos. En resumen, solo la verdad racional, y no la subjetividad poética, hará posible el saber sobre el alma y sobre los conceptos, saber que se denomina «filosofía».

El arte como sofística

Así como el poeta imita una apariencia de virtud, el artista pretende algo tan imposible como plasmar la belleza en la materia sensible, que por estar limitada a las dimensiones de la temporalidad nunca puede ni siquiera aspirar a la perfección. De la misma manera que el mito ha de ser superado por la filosofía, y ya no son válidos los viejos moldes homéricos, el arte en Platón es una herramienta básicamente educativa. Ha de ser puesta en manos del poder político y usado para consolidar un modelo de Ciudad donde cualquier sentimentalidad es peligrosa porque aleja de la virtud.

En el *Timeo*, escrito hacia el 360 a.C., Platón narra el mito según el cual un dios menor, el demiurgo, creó el mundo sensible dando forma a la materia informe según el patrón del modelo geométrico eterno, es decir, de las Ideas. El demiurgo soñó con crear una imagen móvil de la eternidad y esa imagen es lo que llamamos «mundo sensible». El mundo sensible está sometido a la imperfección de la temporalidad y por ello no es más que una pálida imitación del mundo inteligible. Del mismo modo que el mundo de lo sensible imita

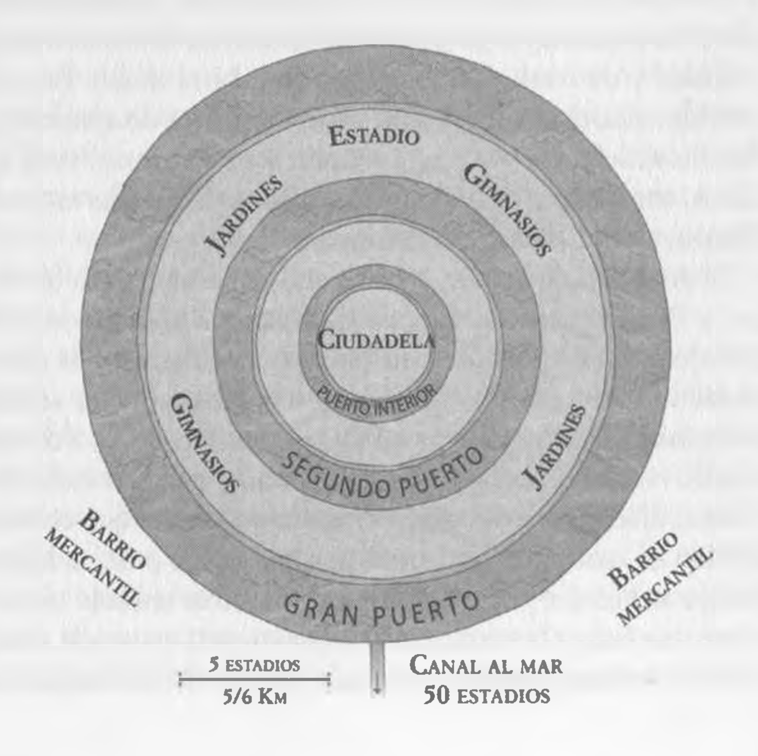
o copia las Ideas perfectas, nada hay de invención propia o de expresión subjetiva del demiurgo en la construcción del universo. El cosmos fue creado a partir de modelos geométricos no por una necesidad estética, sino porque el modelo de la realidad es matemático. El auténtico arte divino no es poético, sino geométrico. (La noción platónica de que los principios matemáticos existen antes y de forma independiente a la razón no solo justifica la recurrencia de formas geométricas puras en la naturaleza, como en el caso de los cristales minerales, sino el hecho mismo de que las matemáticas expliquen la realidad física. Es por ello que tantos matemáticos ilustres a lo largo de la historia han suscrito de forma más o menos abierta tesis platónicas en lo concerniente a las matemáticas.)

La naturaleza propia del arte, pues, no es la invención sino la *mímesis*, la «copia». Pero la copia siempre es imperfecta. En toda copia hay algo de ilusión óptica, de distorsión de la realidad y de confusión entre la Verdad y el deseo. En este sentido, el artista actúa como un sofista, vive de apariencia, fabrica simulacros y falsea la verdad. Solo lo que es y será, las Ideas, constituyen la Belleza en sí misma. Un artista es, para Platón, esencialmente un mentiroso.

El atractivo de la mímesis es ajeno al pensamiento (*frónesis*) y Platón mantiene esa contraposición a lo largo de toda la *República*. El poeta se deja llevar por la pasión y es ajeno al cálculo, de la misma manera que se emociona en vez de reflexionar. Puede crear parecidos pero no realidad. Por ello mismo resulta un peligro para la Ciudad y debe ser exiliado. Solo el filósofo que ha perfeccionado su alma y que conoce el Bien en tanto que Idea tiene una autoridad política legítima y, a su lado, el poeta o el artista plástico es tan solo un farsante que busca la verdad allí donde no está ni puede estar. El hombre que gusta por el estudio (*filomathés*) distingue las

ECOS DE UN CONTINENTE PERDIDO

El mito platónico de la Atlántida es singular por el modo en que ha trascendido los límites de la obra original. Además de servir de inspiración a intelectuales de la talla de Roger Bacon y Tomás Moro, que la tomaron como modelo de sus construcciones utópicas, la Atlántida ha generado una incontable literatura de tipo especulativo basada en la premisa, palmariamente absurda, de su existencia real. Como tal, resulta un ejemplo fascinante de los peligros inherentes al ejercicio de la invención de los que el propio Platón quiso advertir a sus contemporáneos, dado que la Atlántida ha pervivido como fantasía mucho después de que su valor como sostén de una particular filosofía haya sido prácticamente olvidado. Platón, en el *Critias* y en el *Timeo*, la describió como una nación insular situada «más allá de las Columnas de Hércules» y cuya capital estaba dotada de una estructura anular en la que se alternaban canales y edificios. Su poder marítimo amenazó en su día a una Atenas primordial que Platón emplea como alegoría del Estado ideal, pero acabó siendo derrotada por esta.



Ideas e impone un orden racional en las cosas; en cambio, el poeta o el artista plástico lo confunden todo. Vive en la pura creencia y no pasa más allá de la superficialidad. Las Ideas en Platón delimitan las cosas, en cambio el arte desordena. En el libro I de la *República*, Trasímaco conmina a Sócrates a que no defina «lo justo» mediante símiles del estilo «lo justo es lo necesario», o «lo provechoso», o «lo útil» o «lo ventajoso», sino a que le diga «con claridad y exactitud qué es lo que significa, pues yo no he de tolerar que divagues». Filosofar es entender las cosas con claridad. El arte, en cambio, es la apoteosis de la confusión.

Solo dos cosas son capaces de guiarnos, la opinión verdadera y la ciencia.

Menón

La poesía, tema del libro X de la *República*, y la opinión, tema del libro V, comparten las mismas características: son insuficientes, falaces y creadoras de desorden. Los aficionados a la opinión (*filodoxoi*) nada tienen que ver con los aficionados a la sabiduría (*filosofoi*). Hay gentes a quienes interesan los espectáculos y lo sensible y hay otras que se mueven por las Ideas. Unos viven en la ensoñación de lo sensible (en la caverna, que es copia imperfecta del «mundo sublunar») y otros contemplan el Bien simbolizado por el Sol.

El arte no es ciencia y no participa ni siquiera de la recta opinión porque no está inspirado por ninguna Idea sino que está confinado en la sensibilidad. Por lo tanto, el artista queda socialmente relegado. Los gobernantes serán sabios, los soldados, valientes y las clases inferiores han de ser sobrias.

Para definir lo bello deberíamos remontarnos de las cosas bellas a la Belleza en sí. Pero lo Bello y Bueno en sí mismos solo puede captarlos el filósofo porque la Idea existe en un espacio al margen de las cosas. Lo bello es materia mientras que la Belleza es una Idea, es decir, corresponde a un ni-

vel distinto de realidad. La cosa bella puede dejar de serlo, pero la Idea siempre será bella porque es ajena al cambio, al espacio y al tiempo. La importancia política de todo ello es inescapable. Una sociedad bien ordenada no puede tolerar la singularidad de la experiencia artística porque introduce confusión, al situar la imaginación al mismo nivel que la racionalidad. Producir una Ciudad justa, dirá en el *Político*, es tanto como adecuarse a la medida justa y la regla (al *metrion*). Pero si algo es ajeno a ese orden es el arte.

Capítulo 7

LA CIUDAD QUE NACE DE LA RAZÓN

Nuestro recorrido arranca en la política y concluye con ella, dado que es en la definición del Estado ideal donde confluyen todas las enseñanzas platónicas acerca del alma, la razón y las Ideas. La Ciudad justa platónica nace de la razón, cultiva el alma de sus ciudadanos y participa de la Justicia y el Bien. Sus gobernantes solo podrán ser reyes filósofos cuidadosamente educados.

Platón intentó en la *República* responder a la cuestión sobre cómo se debe vivir, que es tanto como preguntar por la manera en que la Justicia debe realizarse de forma efectiva en la Ciudad justa o ideal. Para el filósofo se trata de una cuestión sumamente compleja que requiere el concurso de otras nociones tales como la naturaleza del alma, la educación, los tipos de gobierno, la relación entre la violencia y el poder, o el estatuto de los poetas. Un amplio conjunto de temas se interconectan en los diez libros del diálogo, en cuyo fondo late la aspiración platónica a una Ciudad donde se fusionen conocimiento y poder. El gobierno de la razón, que se funda en el alma, se enfrenta en la *República* al gobierno basado en las pasiones, que Platón considera letales para la convivencia. Solo la razón y la justicia pueden dar una coherencia y un sentido a los actos políticos pasionales. El buen gobierno platónico no está interesado en la contingencia del día a día sino en la rectitud del alma, que es lo único que puede garantizar de manera permanente la felicidad de los integrantes de la Ciudad.

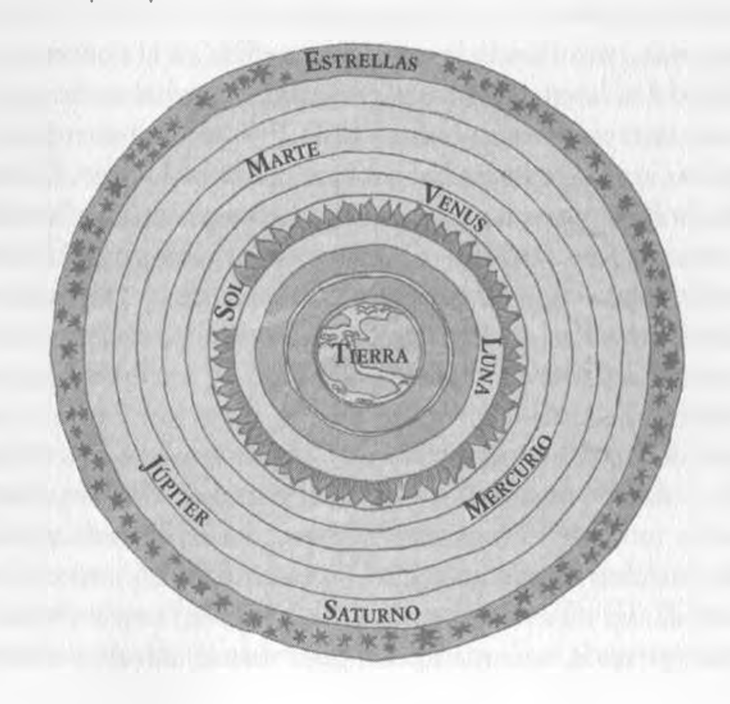
Los sofistas habían sometido a crítica las convicciones morales tradicionales que fundamentaban la Ciudad; crítica con la que Platón hasta cierto punto coincidía. Los valores tradicionales, ejemplificados en los mitos homéricos, no eran funcionales. No valía la pena sentir nostalgia por unos «viejos tiempos» ya pasados que, además, eran extremadamente violentos. Una tradición que no ejemplifica la razón, sino los intereses particulares de viejos clanes, no merece ser conservada. En todo caso, lo que pretende la política platónica es fomentar la realización de «lo mejor» (*aristos*) en toda lo sociedad y no solo en un pequeño grupo de privilegiados. Y esta «aristocracia» ha de surgir del conocimiento verdadero. Las opiniones son cambiantes y nada garantiza que una resulte preferible a otra. El hecho mismo de votar no implica que el resultado sea el más correcto (y ni tan solo el más factible) porque las convicciones y los intereses cambian y, además, un político ambicioso, aliado a un sofista que le suministre argumentos convincentes, puede persuadir con más éxito que un político honrado. Recordemos la máxima platónica de que todo cuanto existe en el mundo material y sensible es imperfecto, lo que conlleva que la política también lo sea. Se necesita un principio jerárquico en política a imagen del modo en que las Ideas organizan y dan sentido al mundo sensible. Ese principio ordenador es la Razón. El gobierno nacido de ella es, a la vez, científico y moral, donde «científico» se entiende como relativo a la «ciencia de las Ideas». Solo podrán encabezarlo quienes conocen el Bien, la Idea más alta que puede conocerse a través del alma racional. El Bien es una unidad y también los habitantes de la Ciudad, diversos todos ellos, han de ser una comunidad unida por el

El alma justa, por ende el hombre justo, vivirá bien; el injusto, mal.

República

LOS AVATARES DEL ALMA

El libro X de la *República* concluye con el mito de Er, que ejerció una gran influencia en Occidente por su idea de un sistema de recompensas y castigos en función de la virtud demostrada en vida, así como por la noción —vigente hasta Copérnico— de un cosmos en forma de esferas contiguas, correspondientes cada una a un planeta de entre los observables en la época. Er es un guerrero que muere en combate, tras lo cual su alma viaja a un lugar donde unos jueces premian a los virtuosos en vida con atisbos del mundo maravilloso de las Ideas, situado en el cielo. Días más tarde, el alma de Er es llevada a presencia de las *moiras*, las tres hijas de la diosa Necesidad. A cargo de estas se halla un cosmos simbolizado por un huso formado por varias órbitas contiguas, el «huso de la Necesidad», un lugar donde a cada alma se le permite escoger una vida futura. Para sorpresa de Er, algunas almas premiadas por su virtud eligen vidas alejadas de esta. La moraleja es doble: por un lado, los jueces pueden ser engañados, como hacen los sofistas, y por el otro, solo quienes han interiorizado la virtud optan por ella.



sentimiento moral. Lo que es moralmente bueno es también bello, y en griego la palabra *kalon* admite ambos significados. La Ciudad platónica debe evitar al máximo las pasiones irracionales, entre ellas, la violencia, y regirse por la *eunomía*, «la buena ley» que surge del convencimiento moral. Solo la educación puede grabar para siempre las convicciones justas en el alma de los hombres. Los hombres todavía no son auténticamente humanos porque aún no son racionales; corresponde a la política racional «humanizarlos» por la vía de la educación. Una Ciudad así «racionalizada» se mueve por los intereses de toda la Ciudad en su conjunto: ha sido educada para considerar la comunidad como el objeto del Bien. Por tanto, el gobierno «del Bien» es también de quien sitúa la Razón por encima de todo.

Los gobiernos históricos que Platón ha conocido representan intereses particulares, de grupo o de casta. Mientras que para los sofistas el «hombre singular» es la medida de todas las cosas, para Platón la auténtica medida es la comunidad. Cuando se ha vivido en una sociedad de luchas entre partidos e intereses, como la Atenas de Platón, es comprensible que la Ciudad perfecta busque una unidad de fondo. De hecho, la *República* está tanto o más interesada en la aplicación de principios filosóficos para la construcción de la Ciudad perfecta que en la discusión abstracta de dichos principios. Que una Ciudad así no haya existido jamás no es, por cierto, un argumento que Platón considere válido a la hora de cuestionar su propuesta.

El diálogo se compone de diez libros. El libro I se ocupa del problema de la justicia desde el punto de vista, en cierto modo, individual: ¿consiste la justicia en dar a cada uno lo que se debe? ¿Es la justicia el dominio del más fuerte? Los libros II, III y IV abordan el problema de la Justicia desde la perspectiva de la Ciudad justa, plasmada en cuestiones con-

cretas tales como qué constituye una ciudad sana, en oposición a la ciudad lujosa y corrupta, y cómo escoger a quienes han de custodiar la ciudad. Los libros V, VI y VII reflexionan sobre el rol necesario de la educación para la realización efectiva de la Justicia, e incluye discusiones acerca de la igualdad entre hombres y mujeres, la figura del filósofo rey y sus cualidades específicas, o la contemplación del Bien. En esta sección está incluido el célebre mito de la caverna. Los libros VIII y IX alertan sobre la degradación de la Justicia en la Ciudad, y el X y último presenta la conclusión y trata de la relación específica entre Justicia y alma, incluido el más allá (ejemplificado en el mito de Er). También contiene esta parte la célebre condena platónica de la poesía y el arte.

LA NATURALEZA Y EL ORIGEN DE LA JUSTICIA

El libro I de la *República* fue escrito mucho antes que los otros nueve y constituye una extensa réplica a la tesis de la sofística sobre la justicia. Esta tesis, puesta en boca de Trasímaco, sostiene que «lo justo es lo que conviene al más fuerte». Para los sofistas no tiene sentido preguntarse por un significado trascendental de la política o, lo que es lo mismo, preguntarse por una diferencia de principio entre lo justo y lo injusto. Quien ejerce el poder solo intenta acrecentar el propio, favorecer a los amigos o lograr ser pasablemente feliz en sociedad esquivando las incomodidades de la vida en común. La acción política obedece siempre al interés y al poder y, por tanto resulta vano, por hipócrita, intentar ir más allá. Los sofistas, por tanto, dan a la política el tratamiento de una mera «técnica».

La objeción sofística a la posibilidad misma de definir «lo justo» adopta tres formas: la primera sostiene que la única justificación del Estado es la de instrumento al servicio a los

individuos; la segunda, que el poder político es como una forma sofisticada de coacción bajo la que late la amenaza de la violencia; y la tercera, que «lo bueno» no es más que «lo útil». La máxima sofista que se deriva de estos principios, «perjudicar a los injustos y beneficiar a los justos», puede parecer loable a primera vista, pero hay que tener en cuenta que la maldad de un partido no garantiza necesariamente la bondad de quienes se le oponen y que, en cualquier caso, una bondad que solo se apoya en la utilidad podría resultar interesada. Procurar la ventaja del más fuerte tampoco es la respuesta: la función del filósofo y del político no es la del médico que amputa, sino la del que cura las heridas.

Contra las tres formas de la crítica sofística se repite la objeción platónica de que lo que garantiza el buen funcionamiento de la Ciudad no son los intereses cambiantes de unos y otros sino una justicia permanente y para todos. Al polemizar con Trasímaco, Platón está escogiendo un ámbito propio para la política que es el de la racionalidad. El Estado no es una personalidad que pueda darse leyes a sí mismo, o que pueda cambiar según los intereses mutables de los ciudadanos; no surge de un pacto, ni sirve a los intereses de un individuo o de una clase en particular sino a los de la comunidad. La justicia no puede comprenderse al margen del Estado racional; de hecho, el Estado platónico encarna la racionalidad y, por eso mismo, Estado y Justicia son, en Platón, sinónimos.

Dos metáforas sobre la justicia: el «buen pastor» y el «Estado sano»

Los pastores y los boyeros atienden al bien de las ovejas y de las vacas y las engordan, arguye Trasímaco, solo porque así pueden enviarlas en mejores condiciones al matadero. La

política para un sofista es solo eso: sacar provecho de los humanos, como el pastor lo hace de su rebaño. Así, cuando se trata de pagar impuestos, dice Trasímaco, «el justo paga más y el injusto, menos». Para Sócrates, esta situación de injusticia es la que fragua la decadencia de las ciudades. La función del buen pastor es la de apacentar el rebaño, no la de diezmarlo. Platón no desdeñaba el argumento según el cual lo bueno se confunde con lo más útil para una mayor cantidad de personas (la tercera objeción sofística). Simplemente, creía importante matizar que quien conoce lo que es útil no lo confunde con lo estratégico e inmediato, sino que busca una utilidad capaz de perdurar en el tiempo. Planteadas así las cosas, la injusticia siempre es menos provechosa que la justicia, porque la justicia es la función del alma, y un alma mala, diría Platón, gobierna mal. La política útil, por tanto, pasa por conocer el alma y no por el ventajismo.

La tesis platónica del político como «buen pastor», que a su vez hunde sus raíces en la mitología clásica, es una de las que se adaptó con mayor éxito a la tradición cristiana. Ha tenido una gran importancia en la política moderna como modelo para el rey prudente. El poder sobre el vulgo que ejerce el obispo o el monarca se justifica como gobierno paternal del sabio preocupado por asegurar las condiciones de vida de las gentes y su salvación eterna. Esta concepción pastoral de la política no pone énfasis en la defensa del territorio, sino en el dominio sobre el alma y los sentimientos.

Otra conocida metáfora del mismo libro II, la contraposición entre el «Estado sano» y el «Estado enfermo», ayuda a comprender por qué la Justicia es la virtud nuclear de la política platónica. La Ciudad ha nacido estrictamente hablando porque nadie se basta a sí mismo, o por decirlo en vocabulario platónico, nadie es «autárquico». Tres necesidades humanas básicas, la comida, la vivienda y el vestido, exigen que los

humanos colaboren entre sí no solo a la hora de satisfacerlas sino también para asegurar su provisión en caso de conflicto armado. Los habitantes de una Ciudad autárquica «no tendrían hijos por encima de sus recursos, para precaverse de la pobreza y de la guerra». Un Estado de ese tipo, un «Estado sano» según Platón, es un Estado mínimo; igualitario pero de pura subsistencia, y tan extremo en su austeridad que Glaucón, uno de los participantes en el diálogo, lo denomina «Estado de cerdos» por su total falta de refinamiento. Dice Platón de los ciudadanos de tal Estado que:

> Cocinarán con sal, oliva y queso, y hervirán con cebolla y legumbres como las que se hierven en el campo. Y a manera de postre, les serviremos higos, garbanzos y habas, así como bayas de mirto y bellotas, que tostarán al fuego, bebiendo moderadamente. De este modo pasarán la vida en paz y con salud y será natural que lleguen a la vejez y transmitan a su descendencia una manera de vivir semejante.

Si en un tal Estado la ley es importante, su contrario, el «Estado enfermo» («febril», según el filósofo), aquel entregado al lujo y al refinamiento, hace imprescindible que se adopten medidas de equidad tendentes a compensar las crecientes diferencias entre grupos sociales. Si en la sociedad ha de haber «manjares, perfumes, incienso, cortesanas y golosinas», e incluso «pintura, bordado, oro, marfil y todo lo demás», habrá que agrandar el Estado y hacerlo más complejo (Platón no deja de observar que en un Estado con lujo hay más gente enferma y se necesitan más médicos que en uno austero). Con esa complejidad y las guerras resultantes de querer poseer ese lujo, la Justicia se erige como la única virtud que ha de permitir que una comunidad así sobreviva a las tensiones internas y externas. Necesitará de guerreros

que sean «mansos con sus compatriotas y feroces frente a los enemigos» y productores cada vez más especializados que, por eso mismo, pueden acabar chantajeando al resto.

Uno y otro Estado, pues, necesitan que quienes viven en la Ciudad se esfuercen en practicar la Justicia, la cual, entendida al modo de Platón, no consiste en dar lo mismo a cada uno sino a dar a cada clase aquello que sea necesario para mantener el equilibrio general. Ahora bien, la justicia de por sí no es suficiente. En la teoría platónica, la ley justa ha de ir acompañada del esfuerzo de cada individuo particular por mejorar su alma a la luz de las Ideas y del Bien. De eso trata la más célebre alegoría jamás escrita por Platón, el mito de la caverna, incluido en el libro VII.

DE LAS TINIEBLAS A LA LUZ

El mito de la caverna ejemplifica la tesis de la ascensión al conocimiento de las Ideas. Está implícita en ella la importancia que Platón concede a la educación de los gobernantes de la Ciudad, quienes habrán de vivir un difícil ascenso de las tinieblas a la luz. Una vez realizado este arduo proceso de aprendizaje podrán dirigir el Estado con un alma perfeccionada y conocedora del Bien.

El mito narra la extraña situación de unos prisioneros que viven desde su infancia encadenados en una «morada subterránea en forma de caverna» y obligados a mirar siempre hacia una pared donde solo distinguen «sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y de otros animales», de manera que son incapaces de distinguir entre los objetos y las sombras que se proyectan. No se nos dice si los prisioneros se hallan allí por un castigo o si han nacido en la cueva.

El tema de los prisioneros abandonados es, posiblemente,

de origen órfico o pitagórico y tiene un antecedente en Homero, que en la *Odisea* hace decir a Aquiles que preferiría ser labrador y esclavo de un hombre pobre pastoreando bueyes a vivir en el Hades, el mundo subterráneo de las sombras. La caverna era el lugar de los muertos, de manera que huir de ella significaba acceder a la auténtica vida. En Platón la caverna representaba la condición humana, inescapable para todo aquel que vive solo en la apariencia. Los prisioneros, según Platón, «son como nosotros». Nuestra alma está siempre en el cuerpo como los prisioneros en una cárcel.

En esta situación, uno de ellos es liberado y se le fuerza «a levantarse de repente, a volver el cuello y a marchar mirando hacia la luz». La confusión y el miedo del prisionero liberado lo lleva a dudar de sí mismo, como sucede cuando a uno de nosotros se le rompe, por algún azar de la vida, el esquema de opiniones tradicionales que había venido sustentando. El prisionero, escribe Platón, «se siente en dificultades y cree que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que ve ahora». Conocer es un proceso difícil porque exige purificar el alma prescindiendo de la comodidad y de los mecanismos aprendidos del cuerpo, que ofrecen estabilidad emocional por mucho que desemboquen en el autoengaño. El prisionero «necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba» hasta poder contemplar la luz del Sol, que simboliza en el mito el Bien. El Bien confiere realidad y luz a las cosas que conocemos y equivale a la claridad del conocimiento. Quien lo conozca no se confundirá nunca más, ni tomará el camino errado de las opiniones, porque dispondrá de un criterio para valorar la verdad y la justicia. Desde el Bien todas las demás Ideas cobran un orden y un sentido en la medida en que participan de él. El Bien, como el Sol, no crea nada, pero lo ilumina todo y lo vuelve comprensible. El criterio de la mayor o menor perfección de las

cosas es su relación con el Bien y eso vale tanto para el conocimiento político como para cualquier otro.

El Sol es «lo que gobierna todo el ámbito visible y que de algún modo es la causa de las cosas», pero reconocerlo como tal exige un esfuerzo que no está al alcance de cualquiera. La condición para conocerlo ha sido el sufrimiento, pero la recompensa es conocer el criterio de la belleza y la verdad perfectas. De ahí la felicidad que embarga al prisionero liberado y la piedad que experimenta hacia sus antiguos compañeros de cautiverio.

Pero el mito de la caverna no acaba en el triunfo del conocimiento sobre la opinión y en la contemplación extática del Bien. El prisionero liberado no se queda fascinado ante la luz, ni abrumado en la contemplación. Una vez conocida la luz del Sol y la idea de Bien, siente la necesidad de compartirlo. Puede creer que «padecería cualquier cosa» antes que soportar su vida anterior de encarcelado, pero también siente la obligación de compartir lo que sabe con los prisioneros de la caverna, quienes, por su parte, lo desprecian y creen que el sabio «por haber subido hasta lo alto se había estropeado los ojos». La pregunta final que hace Sócrates a su interlocutor es terrible: si el hombre que ha conocido la luz del Sol intentase desatar a los prisioneros: «¿no lo matarían si pudieran tenerlo entre sus manos?». Es difícil no creer que Platón alude aquí, por boca del personaje, al trágico final del hombre de carne y hueso.

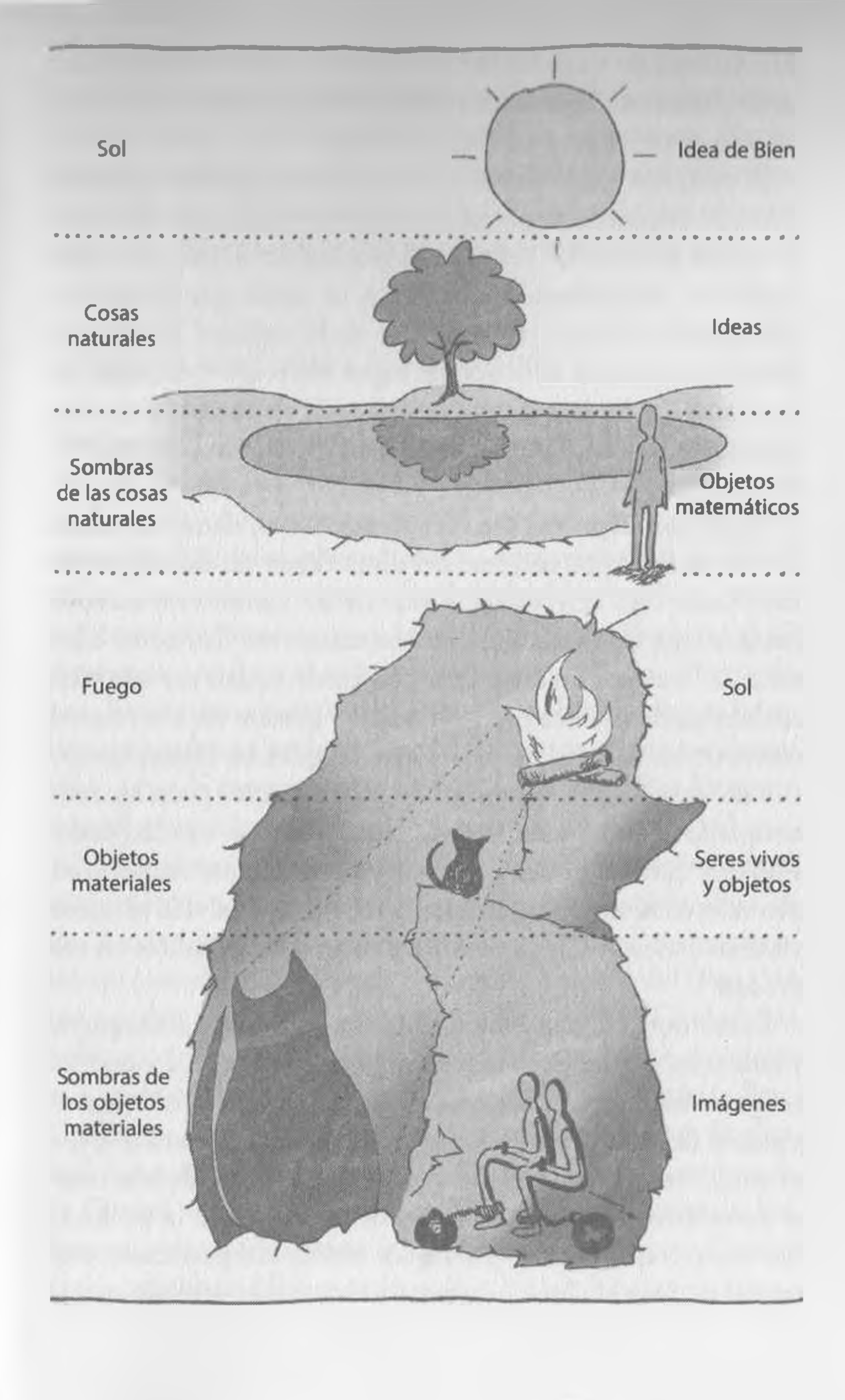
El mito de la caverna permite una gran cantidad de interpretaciones, en la medida en que el ascenso del alma hacia la idea de Bien no es solo una cuestión de conocimiento (ámbito de la filosofía abstracta) o de virtud (ámbito de lo político o público), sino de ambos. La explicación ofrecida bajo la luz de la teoría del conocimiento es complementaria a la ofrecida bajo la luz de la moral; el conocimiento del Bien

LA RICA SIMBOLOGÍA DE UN MITO IMPERECEDERO

La caverna en sí representa el mundo sensible y el exterior de la caverna, el de las Ideas. Así, el Sol del exterior es el Bien, la Idea suprema que ilumina la realidad en su conjunto. La llama en el interior de la caverna es el Sol del mundo sensible, y las sombras que genera son nuestras percepciones de los seres y objetos de dicho mundo, los cuales, aunque nos parezcan reales, no son sino imitaciones. Los prisioneros son la totalidad del género humano, encadenados por la apariencia. El prisionero que se libera es un alma que pugna por ascender a las Ideas mediante un arduo proceso de conocimiento. Las cosas naturales que el prisionero percibe fuera de la caverna son ya las Ideas, de las que los objetos matemáticos son embriones, y a partir de ellas se puede intuir que el Bien es lo que da unidad y sentido a todo el conocimiento. Al margen de la simbología propiamente platónica, algunos autores cristianos han identificado la caverna con la caída del hombre en el pecado y el ascenso a la idea de Bien con la ascensión del alma hacia Dios.

La línea y el Sol

El mito de la caverna culmina una secuencia de alegorías con las cuales forma un conjunto que constituye el esqueleto de la metafísica platónica y la expresión más cercana a una teoría completa de las Ideas: la alegoría de «la idea de Bien» y la del «símil de la línea». En la primera se traza un paralelismo simbólico entre el Sol que todo lo ilumina y la Idea suprema que impregna a todas las otras y las hace posibles, la de Bien. En la segunda se discute de forma muy abstracta las diferencias entre el mundo sensible, sujeto a la opinión o *dóxa*, y el mundo inteligible, objeto de la ciencia o *episteme*. Sócrates pide a su interlocutor, Glaucón, que imagine esta división como una muesca en una línea. En una segunda subdivisión, el mundo sensible quedaría dividido en imágenes y las cosas (reales) que dichas imágenes representan, y el mundo inteligible, entre las entidades matemáticas, que necesitan apoyarse en representaciones, y las ideas morales y metafísicas, que no.


Sol
Idea de Bien
Cosas naturales
Ideas
Sombras de las cosas naturales
Objetos matemáticos
Fuego
Sol
Objetos materiales
Seres vivos y objetos
Sombras de los objetos materiales
Imágenes

y las Ideas solo tiene sentido cuando son compartidas, como hacía Sócrates. El doloroso esfuerzo humano por el conocimiento es personal y público a la vez.

El mito nos explica cuál es la auténtica realidad, el Bien, y cómo lo conocemos: por el perfeccionamiento del alma que progresa del mundo sensible al inteligible. Tiene, por consiguiente, un contenido metafísico, en tanto que revelación del sentido último y trascendente de la realidad. Pero también hay en él una reflexión de signo ético sobre el papel de la educación en la correcta orientación de la vida humana, que no es otra que liberarse de las cadenas de la opinión y del error.

Todos esos aspectos son complementarios, dado que conocer no es sino «un volverse del alma desde un día nocturno (sic) hasta uno verdadero; o sea, de un camino de ascenso hacia lo que es, camino al que correctamente llamamos 'filosofía'». Una vida sin conocimiento, como podría ser una vida dedicada a la política entendida como gestión de intereses al modo de los sofistas, es vana. Pero de todas las interpretaciones del mito, Platón privilegió la política: solo quien ha contemplado el Bien puede ser el educador de la Ciudad justa. Hay que llevar al poder a quienes «son realmente ricos, no en oro sino en la riqueza que hace la felicidad, una vida virtuosa y sabia» y desde allí, permitirles educar a los hombres en esa verdad.

Evitar que el Estado sea asaltado por políticos demagogos y ladrones, o en términos platónicos, «pordioseros y necesitados de bienes privados», exige situar la idea de Bien como modelo del gobierno. Hay que hacer lo posible para que los mejores, los que conocen las Ideas y son capaces de practicar el autodominio de las pasiones, no se alejen de la política, por mucho que esta no pueda ser nunca tan perfecta como las Ideas. Solo el alma justa puede alcanzar el nivel de cono-

cimiento adecuado a la complejidad de la tarea política. La política así entendida exige un tipo especial de gobernante, el filósofo rey. En el mito de la caverna, por tanto, Platón definió el modelo, el objeto y el sujeto de la filosofía práctica: el modelo es el Bien, el objeto es la Ciudad y el sujeto que ha de llevar a cabo la unión del saber y el poder es el filósofo rey.

LA CIUDAD RENOVADA Y EL FILÓSOFO REY

Platón tenía una pésima opinión sobre los hombres tomados de uno en uno. Forman parte de la condición humana la discordia civil, la pugna entre intereses contrapuestos y otras insuficiencias inherentes a su naturaleza. En el libro I de las *Leyes* observó que «[los hombres] en público todos son enemigos de todos y en privado cada uno es enemigo de sí mismo». Al fin y al cabo no somos un rebaño gobernado por dioses, sino mortales imperfectos, gobernados por hombres imperfectos y «la figura de un pastor divino es demasiado grande para parangonarla con un rey». Por lo tanto, educar a los gobernantes en la Justicia es una necesidad conceptual y práctica. La Ciudad se corrompe cuando se rompe el vínculo que une a los gobernantes con su propia alma, es decir, cuando se gobierna ignorando las Ideas y específicamente cuando se menosprecia el conocimiento del Bien. Sin ley y orden y sin conocimiento del Bien, no hay Ciudad. Un gobierno justo es el que pone las condiciones que permiten que cada cual sea capaz de vencer, en la lucha que se lleva a cabo en su propia alma, la miseria y la pequeñez intelectual y moral. El gobierno justo busca que cada miembro de la Ciudad opte por el Bien en beneficio de la comunidad. Eso es tanto como decir que, para que exista una Ciudad justa cada alma debe ser educada, y las tendencias egoístas e

insolidarias han de ser cortadas de raíz. Ser «dueño de uno mismo», por usar la expresión de Platón en la *República*, significa controlar «los placeres y apetitos» y superar la subjetividad y las imperfecciones de cada cual. Pero eso solo es posible mediante una organización racional del Estado.

Los tres libros fundamentales en los que plantea esta cuestión son la *República*, donde se presenta el problema político en relación a la teoría del conocimiento y a la metafísica, las *Leyes*, que ofrecen un marco de aplicación jurídica, y el *Político*, que analiza la figura del gobernante que es capaz de manejar la complejidad de las relaciones sociales. Pero casi en todos los diálogos platónicos se encuentran aspectos políticos, en la medida en que las Ideas constituyen el criterio que permite establecer el orden en las cosas, y el orden es una de las condiciones básicas, por no decir la condición fundamental, de la política.

La importancia de la educación

Ningún filósofo anterior concedió tanta importancia como Platón al tema de la educación (*paideia*). Y su interés no fue solo teórico: la Academia puede ser considerada el germen de la universidad y en las *Leyes* encontramos lo que sería el primer programa de educación secundaria del mundo occidental. También fue el primero en comprender que educar no es solo instruir y que una Ciudad justa ha de ser también una Ciudad educadora, hasta el punto de que el gobernante ideal actúa, en lo fundamental, como el pedagogo de la Ciudad.

Una Ciudad justa parece extraña porque es contraria a los impulsos de la naturaleza. Lo natural es que cada cual se considere «medida de lo que es y de lo que no es» y ame

sus propiedades particulares y su familia más que al Estado. Proponer, como hace Platón, que los lazos familiares se disuelvan, que la propiedad sea común o que gobiernen los sabios en vez de los fuertes o de los ricos, solo puede resultar atractivo a un escaso número de almas refinadas y amantes de la Justicia y el Bien. Una sociedad como la que Platón defiende exige una educación capaz de producir individuos excepcionales, «idealistas» en el sentido más tópico de la palabra. A la educación le corresponde «efectuar un cambio hacia una situación distinta», por lo que, en palabras de Sócrates en la *República*, «Todas estas prescripciones que les imponemos [...] son todas de poca monta, si atiende a la única "cosa grande", como se dice, o más bien, en lugar de "grande", "suficiente". [Y esta cosa es] La educación y la instrucción».

Educar correctamente a sus hijos era una fuente de ansiedad e incluso de pesadumbre para un griego. Por poner solo un par de ejemplos, en diálogos como *Laques* vemos a Lisias y a Lisímaco preocupados por saber cómo educar a sus hijos para que sean mejores, y en *Eutidemo*, Critón manifiesta sin ambages su perplejidad ante el problema. Los sofistas como Protágoras ofrecían una enseñanza eminentemente práctica, que a Platón le parecía dramáticamente insuficiente en la medida en que no llevaba aparejada ninguna mejora del alma. Contra la tesis sofística, educar es en Platón amar el alma. Lo decisivo en el conocimiento es que consiste en la transmisión del saber de un alma a otra alma. La pedagogía es en Platón un acto de amor que configura el alma y la lleva a optar por el mayor bien que es el del conocimiento de las Ideas. Por eso mismo, el acto educativo tiene una estructura tripartita. No es que el discípulo ame al maestro y viceversa, sino que ambos aman el saber y por eso se complementan. Un hombre sabio será también un hombre feliz. Mediante la educa-

ción el alma despliega sus cualidades más profundas y, por eso mismo, educar a alguien exige amarle en el sentido más filosófico del Eros. Quien educa se limita a sujetar el cuerpo al alma, o a reprimir el deseo. Educar es querer lo mejor para el alma y hacerla crecer de forma profundamente armónica. Los contenidos educativos no son mercancías que puedan comprarse o venderse sino «el alimento del alma». Los conocimientos son deseables, no en una perspectiva utilitaria o inmediata, sino como muestra de perfección humana. El saber, en Platón, transforma el alma.

Hay que amar el saber.
EUTIDEMO

Las clases sociales en la teoría platónica

Para lograr la armonía de un estado es necesaria una correlación estricta entre el tipo de alma del individuo y la función que este ha de desempeñar en la sociedad. Si se aspira a un mundo sin fracturas ni discordia, lo eterno e inmutable de las Ideas ha de ser el modelo de la actuación política. Por eso es necesario que el poder intervenga sobre la vida de los hombres desde el primer momento. En la primera infancia los magistrados observan el alma de los niños y deciden a qué clase social deben pertenecer. Los niños no pertenecen a sus padres, sino al Estado, que les educará para que realicen la función social para la que estén predeterminados.

En la sociedad ideal de Platón solo hay tres clases sociales: los magistrados, los guerreros y los productores. A cada clase le corresponde una virtud moral, un oficio y un alma. Como cada una tiene un alma, también tiene un carácter propio, una forma de ser y de pensar que le es característica.

A los magistrados les corresponde gobernar porque tienen un alma racional y en ellos domina la prudencia. Los defensores de la Ciudad tienen un alma irascible que es toda ella *thymós*, mientras que los productores de alimentos y servicios, que tienen un alma puramente sensual, han de ser personas moderadas y con autodominio. Los guerreros, específicamente, debían ser formados con esmero porque de ellos depende la estabilidad del Estado. Su educación, que empieza incluso antes de su mismo nacimiento dado que la eugenesia es legal en el Estado platónico, se prolonga hasta la jubilación. Su fortaleza ha de combinarse con la moderación y la disciplina de los obreros; no es casualidad que en el *Político* se compare al gobernante con un buen tejedor. Cuando cada alma encuentra su lugar adecuado y realiza la función que le es propia se está viviendo en una Ciudad justa.

Esta Ciudad no se funda solo en una constatación que podríamos denominar psicológica y que afirma que «a cada carácter le corresponde una función». Se trata sobre todo de responder al reto de la Justicia. Si es justo dar a cada cual lo que le corresponde, entonces es justo que a capacidades y funciones diversas le correspondan formas de vida y derechos distintos. La justicia, entendida al modo platónico, no deriva de las situaciones sociales, inevitablemente desiguales, sino de un principio unificador y eterno que es el alma. La división de la Ciudad en tres clases obedece a la estructura misma de la psique humana. Los humanos pensamos, nos agredimos y tenemos deseos y lo mismo ocurre en el Estado. Hay tres clases sociales como hay tres fuerzas que pugnan en nuestro interior. De la misma manera que nuestros impulsos racionales alternan con momentos de *thymós* agresivo y con la pereza, también el Estado ha de integrar esos tres momentos o tendencias mediante sutiles contrapesos. La Ciudad

EL ROL DE LAS MUJERES EN LA CIUDAD JUSTA

El estado platónico es totalitario en el sentido que Platón aspira a controlar todos los aspectos de la vida humana, incluyendo los sentimientos, las emociones... En la ciudad platónica no hay cambio social porque no hay iniciativa particular, sino sumisión al poder desde la infancia. Para impedir que los magistrados favorezcan a sus propios hijos, Platón propugnó la propiedad comunitaria de las mujeres. Todas las mujeres son de todos los hombres y viceversa, de tal manera que los magistrados nunca podrán estar seguros de cuáles son sus hijos. Platón admitió asimismo que las mujeres pudieran ser



guerreras e incluso filósofos reyes y, por tanto, que gozaran de una educación idéntica a la de los varones. Esta postura contrasta poderosamente con la práctica invisibilidad de las mujeres en la vida pública griega, excepción hecha de celebraciones religiosas (como la danza fúnebre recogida por esta pintura mural del siglo IV a.C.). Platón era con ello simplemente consecuente con su propio sistema: el conocimiento depende solo del alma eterna y, por tanto, puede perfectamente darse el caso de que un alma de filósofo rey ocupe el cuerpo de una mujer.



ha de hablar con una sola voz, y no escindida en grupos de intereses distintos. Solo recuperando el sentido de lo colectivo, desde los primeros pasos de los futuros ciudadanos, se puede construir una Ciudad justa. Por ello el esfuerzo principal de todo gobernante debe consistir en lograr que los ciudadanos pierdan de vista sus intereses personales o familiares para centrarse en la construcción y defensa de la Ciudad. La ley enunciada a tal efecto es superior a la voluntad individual y los ciudadanos tienen que creer que posee un valor universal e indudable. En las *Leyes*, Platón llegó a decir que las leyes son sagradas, intocables; no se pueden discutir. La ley debe poner orden en la ciudad en el sentido de que tiene que indicar a cada ciudadano cuál es su lugar en construcción de la ciudad.

Es por esa necesidad de orden que, como ya se explica en un capítulo anterior, en el Estado de Platón no hay lugar para poetas ni pintores (aunque sí para escultores religiosos, profesión que, por cierto ejerció Sofronisco, el padre de Sócrates). Hay que expulsar a los artistas porque colocan los sentimientos en el lugar que solo puede ocupar la razón y de esa manera introducen el caos. Representar *Antígona*, por ejemplo, significa poner en escena, ante los ojos de toda la Ciudad, a dos hermanos que se odian y se matan, y ofrece un ejemplo terrible para la convivencia. Nunca un ciudadano, afirma Platón en la *República*, ha de considerar a otro como su enemigo. El arte, además, engaña porque nos hace creer que existe belleza en el mundo sensible cuando la única belleza real es inteligible; solo las Ideas son bellas.

Todo ello exige del político una habilidad excepcional, una fuerza que no es física sino moral. Le corresponde a él ni más ni menos que la difícil tarea de equilibrar los deseos de las almas y de las clases sociales, y eso tiene algo de esfuerzo divino.

Los regímenes políticos y la crítica a la democracia

La analogía entre la Ciudad y el alma se cumple también en los regímenes políticos. Según Platón existen cinco modelos posibles de gobierno. El que mejor expresa la idea de Bien y por tanto es el más perfecto es la aristocracia, mientras que los más imperfectos son la democracia y la tiranía. En un término medio de la escala estarían la timocracia y la oligarquía; respectivamente, el gobierno de los militares y el de los ricos. Cada uno de estos regímenes está regulado por leyes específicas y tiene su propia jerarquía y modelo educativo, pero ninguno es capaz de estabilizar la sociedad. A largo plazo, las leyes se vuelven inoperantes y las escisiones sociales conducen a revoluciones.

El ciclo de los gobiernos empieza por la aristocracia. En griego, *aristos* significa «el mejor». La aristocracia es, pues, el gobierno de los mejores, que no son necesariamente un grupo hereditario sino el de «los competentes». De entre los magistrados que, por naturaleza y educación, tienen de por sí el alma mejor, destaca el filósofo rey. Esta figura necesita de un período de educación de cincuenta años para lograr la visión de conjunto imprescindible. Si gobernase este «hombre regio» se produciría una síntesis entre racionalidad y virtud. Esa coincidencia entre la Ciudad terrestre y la de las Ideas es difícil por defectos en la educación de los magistrados; en concreto, por errores en el análisis del alma de los niños que algún día han de estar en su lugar.

A la aristocracia le sucede entonces la timocracia. Se trata también de un tipo de gobierno aristocrático pero en su caso limitado al carácter vigoroso y militar. Es el tipo de gobierno espartano; poco refinado, autoritario y ambicioso. De los militares no se puede esperar auténtica virtud, sino tan solo honor. La parte racional y la parte irascible del alma casan mal,

porque el valor físico no soporta ser controlado por la razón y la cultura. La violencia impregna las relaciones humanas y el gobierno de los militares degenera en belicosidad y venalidad. Los guerreros pretenden gobernar la ciudad como si se tratara de un cuartel y esto provoca injusticias. La situación provoca una revolución que abre las puertas a la oligarquía.

Oligarquía (del griego *oligos*, «pocos») es el gobierno de los ricos: la plutocracia. Los ricos son siempre una minoría que pretende disimular su falta de valores morales con la exhibición del dinero. Los ricos son siempre egoístas: pretenden ser cada vez más ricos y eso hace que los pobres empeoren su condición. La sociedad se divide entre propietarios y desposeídos y la desigualdad es la norma. La oligarquía crea resentimiento entre los desfavorecidos y ociosidad entre los hijos de los ricos, muchos de los cuales acaban arruinados por su propia incapacidad.

La oligarquía genera una nueva revolución como consecuencia de la cual aparece la democracia, el gran tema de debate del platonismo. *Democracia* es, etimológicamente, el «poder del pueblo», entendido como igualdad ante la ley. Un *demos* o «pueblo» no es equivalente a *laos*, «muchedumbre», sino que implica una estructura legal y organizativa. La democracia es, en Platón, un gobierno sin alma, un gobierno sofista en tanto que manipula la verdad, desprecia la virtud y, en definitiva, no es capaz de producir más que apariencia. Como se dice en el libro VIII de la *República*, en un Estado así «abunda la libertad, particularmente la libertad de palabra, y la libertad de hacer en el Estado lo que a cada uno le viene en gana» pero, al mismo tiempo, florece el descontrol y se hace imposible la educación, pues el gobierno no atiende a la opinión mejor sino al parecer de la mayoría. «En semejante Estado», afirma Platón, nadie se preocupa por la verdad sino que «el maestro teme y adula a los alumnos y los alumnos hacen caso omiso a los maestros». Este

«desdén hacia los principios» es un obstáculo insalvable para quien pretenda actuar virtuosamente.

Lo que en el *Menéxeno* Platón denominó «homofilia», «amor por la igualdad», y que en definitiva vendría a consistir en un gobierno en el que una minoría halaga a la masa, era el modelo de Pericles, el que había conducido a Atenas a la derrota frente a Esparta. Es un régimen basado en la opinión pública, que invierte los valores de manera que toma la anarquía por libertad y el pudor por estupidez. Platón somete a este régimen a varias críticas. En primer lugar, cuando gobierna todo el mundo es como si no gobernara nadie; no hay orden en una Ciudad que no admite jerarquía. En segundo lugar, en una democracia no gobierna el mejor sino el más popular: es el reino de los sofistas, el reino de las opiniones y no del saber. Del simple hecho de haber sido votado no se sigue que alguien tenga la capacidad real para ejercer un cargo y, por lo tanto, la democracia resulta simplemente ineficaz.

Del mismo modo que quien debe gobernar una nave es un capitán experto, «la nave del Estado» debe ser también gobernada por quien mejor conoce las Ideas. En una democracia todo el mundo tiene el mismo derecho porque el voto es independiente del conocimiento; cuestiones que afectan a todo el mundo son decididas, en última instancia, por ignorantes. A la homofilia, que instaura un orden falso, hay que contraponer una fortaleza de convicciones de la que una democracia carece. Todo ello, unido a un exceso de libertad, provoca, nuevamente, una situación de desorden. Esta *stasis* o «guerra civil» es el destino último de los gobiernos democráticos y se salda con la irrupción de una tiranía o dictadura.

La dictadura es el gobierno más injusto. Aparece como consecuencia de la degradación de la democracia, cuando un demagogo astuto se erige en tribuno del pueblo y logra hacerse con el favor de una clientela política con medidas

tales como la abolición de las deudas, el reparto de tierras o la muerte y el exilio de los ricos. El tirano seduce y se impone violentamente mediante un golpe de estado y, cuando el pueblo se levanta contra él, instaura el terror generalizado. En la tiranía el gobernante no tiene ningún conocimiento ni virtud; no hay otro tipo de ley que no sea su voluntad. «Envidioso, desleal, injusto, carente de amigos, sacrílego, anfitrión y nutriente de toda maldad, y a consecuencia de todo esto, infortunado al máximo», el tirano es, en el fondo, un hombre profundamente desgraciado. Llegados a este punto todo es posible, incluso que, como Dionisio el Viejo, el tirano se interese por la filosofía.

> [En una tiranía] están esclavizadas las mejores partes del alma, mientras le gobierna la parte más pequeña y enloquecida.
>
> REPÚBLICA

Platón planteó el tema de la decadencia de los regímenes políticos de una manera muy original. Postuló que los gobiernos caen por sus propios errores, un proceso que toma la forma de una corrupción interna. Un régimen político se pudre desde dentro, como consecuencia de lo cual sus enemigos le derrotan. Un gobierno virtuoso tendería así a consolidarse mientras que un gobierno degenerado, a causa de su corrupción, tenderá a derrumbarse. Esa sigue siendo hoy una de las leyes básicas de la acción política.

Platón creía que los regímenes políticos se suceden unos a otros de una manera cíclica. Su época era la de la decadencia tiránica; había que preparar la llegada del filósofo rey.

La figura del filósofo rey

La expresión «filósofo rey», como tal, no aparece en la *República*, y se utiliza solo porque así lo marca la tradición fi-

losófica. Lo que sí escribe Platón es que los filósofos han de gobernar, y detalla cómo deben ser educados para tal fin. El filósofo rey es el mejor gobernante porque une la sabiduría con el poder político. Solo quien conoce la idea de Bien puede practicarla, promulgando buenas leyes y estableciendo la justicia. De igual manera que navegar o curar las enfermedades no está al alcance de todos sino solo de los que han estudiado para ello, lo mismo sucede con quien debe gobernar. El filósofo, que es el especialista en la armonía del conjunto y en la idea de Bien, es quien mejor capacitado está para dar unidad a la Ciudad. La teoría del alma es indispensable para gobernar porque es necesario que haya una armonía entre la forma de ser profunda del hombre, su alma, y la actuación política. El filósofo, que no se pierde en el mundo de las imágenes y las sombras de las cosas sensibles, ha superado las opiniones, la caverna, y, además, al haber sido educado como los buenos soldados, no conoce el miedo que tantas veces paraliza a los intelectuales. El deseo de conocer supera en él al deseo de poseer.

Acostumbramos a pensar en el sabio como alguien que vive ensimismado y ajeno a la Ciudad, pero según nos dice Platón, el auténtico sentido del conocimiento es ayudar a que los hombres vivan mejor. El filósofo rey organiza la Ciudad para que cada cual ejerza su función de acuerdo con el alma que le es propia, lo que redunda en la felicidad de todos. Por ese supremo objetivo sale el filósofo de la caverna y por él murió Sócrates, el sabio por excelencia.

En el filósofo rey se produce una síntesis de dos elementos centrales en Platón: el autoritarismo y el intelectualismo. En la Ciudad justa la autoridad no debe estar en manos del más rico, del más popular ni del más violento, sino de quien más y mejor conoce. La política no es un oficio (en la antigua Grecia el mismo concepto de «oficio» era considerado poco

noble) pero, si la entendiésemos como tal, debería estar reservada a las almas racionales y sabias.

En resumen, el argumento en favor del filósofo rey podría descomponerse así:

1. Podemos conocer el Bien de forma objetiva.
2. Solo quienes tienen un alma pura lograrán conocer el Bien, y eso después de un proceso de estudio que dura muchos años.
3. Dicho proceso tiene que estar guiado por la filosofía, cuyo objetivo es la ciencia del Bien.
4. Solo quien conoce el Bien (es decir, el filósofo de alma pura rigurosamente educado) merece gobernar.

A la condición de filósofo rey se accede mediante un largo trabajo de autodominio. La del filósofo rey es la más especial e importante de todas las educaciones, y a ella se dedica parte del libro VII de la *República*. El filósofo rey es educado hasta los veinte años al igual que el guardián. Debe sobresalir, como los guardianes, en gimnasia, música y poesía, pero no ha de gozar de la violencia. En los siguientes diez años aprenderá aritmética, cálculo, geometría y astronomía. Si pasa la criba será ya apto, a sus treinta años, para aprender la dialéctica. Finalmente, no antes de los cincuenta años, podrá ser ya filósofo rey.

Platón admite que el filósofo rey pueda mentir porque lo hace con buena intención y para gobernar mejor la ciudad. En ese punto asoma un Platón realista que es consciente de que la Ciudad de las Ideas nunca coincidirá del todo con la sociedad real. La mentira es una herramienta más en manos del gobernante justo, de la misma manera que los mitos, esas «nobles mentiras», lo son en manos del filósofo. Dice Platón en la *República* que «Si es adecuado que algunos hombres

mientan, estos serán los que gobiernan el Estado, y que frente a sus enemigos, o frente a los ciudadanos, mientan para beneficio del Estado. A todos los demás les estará vedado».

Que el político pueda mentir pero que no pueda hacerlo el artista se justifica en función de la diferente relación que uno y otro mantienen con las Ideas. El artista miente para reivindicar lo sensible; el político, para lograr que la Ciudad sea más resistente o más justa. En todo momento el político debe ser ejemplar si es que quiere que su proyecto aglutine a las diversas clases sociales, o sensibilidades.

Al establecer un vínculo directo e irrompible entre forma de gobierno, perfil de gobernante y alma, la propuesta platónica queda definida como una especie de «política del alma». El alma es lo mejor que tiene el hombre y, por lo tanto, es la única guía a la que debe atender. La política platónica es profundamente normativa, es decir, no se contenta con describir sino que dicta normas y objetivos. El valor de la política deriva de la condición ideal a la que se accede mediante la filosofía y de la atención al alma, no de las particularidades de cada momento histórico. Lo que marca el valor de una política son las Ideas que pretende encarnar, aunque solo lo logre de manera más o menos incompleta porque nada puede ser perfecto si pertenece al mundo material y sensible. Lo decisivo es actuar de acuerdo a la Ideas y al Bien. Que eso se haga de una manera más o menos autoritaria a Platón no pareció importarle jamás.

Platón considera poco significativo el éxito o el fracaso puntual de un gobernante, de la misma manera que no otorga valor al consenso o al pacto entre los ciudadanos. En el Estado platónico no hay lugar para la subjetividad ni necesidad del consenso. En él «ya no se pronuncian al unísono palabras tales como lo "mío" y lo "no mío"». Las contradicciones de clase, la subjetividad y el deseo han quedado

superadas por la apelación a la Razón universal. El platonismo es, en definitiva, una propuesta para resolver el conflicto mediante la apelación a principios universales. Que esos principios existan o no, y que la razón logre conocerlos, ha sido objeto de debate durante siglos, en filosofía y fuera de ella. Y seguramente seguirá siéndolo.

Glosario

Alegoría (*allegoria*): conjunto de elementos narrativos que permiten explicar un concepto. Por ejemplo, Platón se sirve de alegorías como la caverna o el carro alado para explicar la teoría del conocimiento y el alma, respectivamente.

Alma (*psiqué*): el principio vital que «anima» a un cuerpo. El alma humana tiene la particularidad de ser inteligente y puede captar las Ideas. Es por ello lo más elevado que tiene el hombre y la Ciudad justa deberá atender a su cuidado. El alma es inmortal y eterna, y está integrada por tres partes o temperamentos, de mayor a menor virtud: la racional, la pasional y la sensual. Platón cree que después de la muerte las almas serán juzgadas y que, según el nivel de purificación que hayan logrado, se reencarnarán o gozarán de la beatitud del mundo de las Ideas.

Bien (*agathón*): la Idea que gobierna a todas las demás y la fuente de conocimiento. Cualquier Idea participa del Bien.

Ciudad (*polis*): el espacio de la vida pública. Puede colapsarse por la injusticia de gobernantes o gobernados. Para remediar la crisis inherente a las diferentes formas de Estado, Platón propone un régimen político o «Ciudad justa» basado en la razón.

Dialéctica (*dialectica*): arte del diálogo a través del cual se logra la mejora del alma. Mediante la dialéctica se conoce la idea de Bien y se pasa por tanto de la opinión al saber.

Educación (*paideia*): formación del alma; absolutamente fundamental para asegurar el conocimiento de las Ideas y orientar el camino a la virtud. La educación del filósofo rey, por ejemplo, se alarga durante 50 años.

Filosofía: se identifica con la dialéctica; nunca es sistemática.

Filósofo rey: el gobernante en que se unen el saber y el poder. Posee un alma perfecta y ha dedicado su vida al conocimiento.

Idea o forma (*eidos*): noción abstracta, pura y eterna concebida por el alma y, por lo tanto, accesible a la razón. Constituye el modelo inteligible de las cosas sensibles. El mundo material tiene sentido en tanto que participa de la realidad última que son las Ideas. El Bien es la Idea suprema.

Inteligencia: véase *Razón intuitiva*.

Logos: razón, discurso o palabra. En Platón, el *logos* se realiza de la manera más perfecta en el diálogo.

Opinión (*dóxa*): el mundo de lo que simplemente parece sin ser realmente. Aunque no es radicalmente falsa, constituye solo un indicio de conocimiento.

Razón intuitiva o inteligencia (*noésis*): conocimiento superior por ser de las Ideas.

Razón discursiva (*diánoia*): conocimiento propio de los objetos matemáticos.

Sabiduría (*sofía*): el conocimiento propio de lo inteligible, que tiene por objeto a la verdad.

Virtud (*areté*): la excelencia o perfección de una cosa y el objeto final de la educación del buen ciudadano. Tiene sentido instrumental (como cuando se habla de la virtud de una planta).

Lecturas recomendadas

Bernabé, A., *Platón y el orfismo: diálogos entre religión y filosofía*, Madrid, Abada, 2011. Análisis de la relación entre la religión (apolínea) y la filosofía platónica.

Blackburn, S., *La historia de la «República» de Platón*, Barcelona, Debate, 2007. Una introducción y puesta al día de los conceptos morales y políticos de la *República* platónica.

Châtelet, F., *El pensamiento de Platón*, Barcelona, Labor, 1996. Uno de los manuales clásicos sobre Platón, escrito desde una perspectiva humanista.

Colli, G., *Platón político*, Madrid, Siruela, 2008. La aparición de la política en Platón sobre el trasfondo de la lucha entre los sofistas y los defensores del mito.

Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Editorial, 1997. Un clásico de la historiografía cultural que explora el reverso irracional de la Grecia clásica y su influencia en, entre otros, Platón.

Lledó, E., *El origen del diálogo y de la ética*, Madrid, Gredos, 2011. Una introducción al pensamiento de Platón y Aristóteles de la mano del más importante experto español en filosofía antigua.

Reale, G., *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de los grandes diálogos a la luz de los diálogos no escritos*, Barcelona, Herder,

2003. Una lectura centrada en el diálogo platónico y su relación con la tradición socrática.

SCHUHL, P.-M., *Platón y el arte de su tiempo*, Buenos Aires, Paidós, 1968. Obra clásica acerca del arte y la belleza en el pensamiento platónico.

TSATSOS, C. D., *La filosofía social de los antiguos griegos*, México, UNAM, 1982. Una excelente introducción al contexto político del platonismo en su relación con la teoría de las Ideas.

VEGETTI, M., *Quince lecciones sobre Platón*, Madrid, Gredos, 2012. Una completa panorámica del pensamiento platónico desde la primacía del elemento político.

Índice

Platón puso con su obra los cimientos de la filosofía occidental. Muchas de las cuestiones que abordó, tales como la naturaleza del Estado ideal o en qué consisten la justicia y la virtud, son tan urgentes hoy, 2.300 años después de su muerte, como lo eran en la Atenas clásica de Sócrates y Pericles. Su teoría del conocimiento, basada en la existencia de Ideas abstractas e inmutables, tuvo una influencia incalculable en siglos venideros. Este pensamiento riquísimo nos ha llegado en forma de unos diálogos que constituyen, además, una cumbre de la literatura universal.

APRENDER A PENSAR